سلسلة دراسات الحِجاج

طبعة جديدة مُدققة ومُنقحة

الحِجاج والمُغالَطَة

من الحِوار في العقل إلى العقل في الحِوار

رشيد الراضي



الحِجاج والمُغالَطَة

سلسلة دراسات الحِجاج

الحِجاج والمُغالَطَة

من الحِوار في العقل إلى العقل في الحِوار

رشيد الرّاضي

دار الكتاب الجديد المتحدة

الحِجاج والمُغالَطَة: من الحِوار في العقل إلى العقل في الحِوار

رشيد الرّاضي

الطبعة الثانية
كانون الثاني/يناير 2021

موضوع الكتاب الحِجاج
تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-480-7
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2009/337

دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

مقدّمة الطبعة الثانية

لقد كانَ الغرضُ المعلَنُ من نشر كتاب "الحِجاج والمغالطة" هو الإسهامَ في ما يبذل من جهدٍ غايتُهُ الرفعُ من الرصيد المعرفيِّ والمهاريِّ والتربويِّ المتعلِّق بأُمور التواصل الحواريِّ وجعل هذه الممارسة (التواصليَّة الحواريَّة) وثيقةَ الصلة بالقواعد التي تضمنُ حصولَها منضبطةً بقيم العقل ومعاييره المعتبرة. وقد أكَّدْنا في مواضعَ عدَّةٍ من الكتاب مُسَلَّمَتَهُ الكبرى التي نُعيد صَوغَها هاهنا بالقول إنَّ الجهدَ الذي يُبذَل في تلمُّس طريق المعقوليَّة في كلِّ بابٍ من أبواب التفكُّر في شؤون النظر أو العمل لن يكون ذا مفعولٍ يُذكَر أو ثمرةٍ تُشكَر ما لم يُحَط هذا الجهدُ بسياج من الضوابط المنهجيَّة المنطقيَّة التي تضمنُ سريانَ التحاور بوجهٍ يتسدَّدُ فيه السيرُ ويُقتصَدُ فيه في الجهدِ ويُتحرَّزُ فيه من شطط القول وخبطه، ومن عبث القصد وخبثه، وهي ضوابطُ تحمل المتواصلينَ المتحاورينَ حملاً على التزام سبيل الهدى في حوارهم فيسلكونَ "سَوِيًّا على صراطٍ مستقيمٍ" ولا يندفعونَ "مُكِبِّينَ على وجوهِهِم".

وقد جرَت في واقع الأُمَّة العربيَّة منذ صدور الكتاب في طبعته الأُولى (2010) مياهٌ كثيرةٌ تدفَّقَت سيولُها في خِضَمِّ عَقدٍ مَرَّت سنواتُهُ حافلةً بالأحداث السياسيَّة الهائلة والتقلُّبات الاجتماعيَّة العاصفة، التي كانت مناسبةً لقراءة الكتاب على أضواءٍ كاشفةٍ، بالنظر إلى ما واكبَ ذلك من صنوف المجادلات والمناقشات وتفاعُل الآراء المتخالفة وتراشُق المذاهب المتناكفة التي أثمرتها تلكم الأحداثُ. والظاهرُ أنَّ الخُلاصةَ الكبرى التي يَخلُصُ إليها المتابعُ هي أنَّنا نحتاجُ بالفعل إلى مزيدٍ من منطق الحوار ومنهجه، ونحتاجُ إلى عقلٍ في الحوار أكثر من احتياجِنا إلى حوارٍ في العقل. فلا سبيلَ إلى الخلاص دونَ تعزيز الأرضيَّة الصلبة الكفيلة بإسناد مذهبيَّة الحوار العاقل وتقوية الأُسس الكفيلة بإشاعة ثقافة الحِجاج المستبصر بقواعد

المنطق وأُصوله الراسخة، وإلاّ فإنَّ الساحة ستظلُّ مستباحةً من قُوى التدمير والخرَق الفكريِّ والسلوكيِّ.

لقد زاوَجْنا في تضاعيف الكتاب بين الحديث عن الحِجاج العاقل والحديث عن نقيضه المتمثِّل في المغالطة أو السفسطة أو ما اصطلحنا عليه أحيانًا بالحُجَّة المعوجَّة، والمقصودُ بهذه الاصطلاحات عُمومًا مجملُ المسالك التي تُفَرِّط في ضابطٍ أو أكثرَ من ضوابط المعقوليَّة المتعارَفَة وتركبُ مراكبَ غير حميدةٍ في مسعاها "الحواريّ" فلا يكونُ الغرضُ المحرِّكُ لأربابها هو عرضَ الرأي في معرضٍ من الآراء المتخالفة وبيان ما يحتفُّ به من مزايا ترقى به في سُلَّم المعقوليَّة، بل يكونُ الغرضُ هو فرضَهُ فردًا لا تُقبَلُ فيه معارضةٌ ولا مخالفةٌ، أو إحاطتَهُ بضروبٍ من التمويهات الحاليَّة أو اللفظيَّة التي تصرفُ أذهانَ السامعينَ عمّا يشوبُهُ من خللٍ أو خطلٍ، كلُّ ذلك بقصدِ التهرُّب من أعباء التدليل التي عليها التعويلُ في ميدان التحاور العاقل. إنَّ درسَ وجوه السفسطة في معرض الحديث عن الحِجاج مسلكٌ دارجٌ في أدبيّات النظر المنطقيِّ منذ زمنِ أرسطو إلى يوم الناس هذا، وهو مسلكٌ وجيهٌ؛ إذ إنَّ كمالَ التدبير في نصرة العقل لا يحصلُ بغير التصدِّي لنقيضه المتمثِّل في ضروب الشغب والسَّفَه والخَرَق التي تحرفُ النظرَ عن سواء السبيل.

لقد كان المعينُ الذي نهَلْنا منه في كتاب "الحِجاج والمغالطة" هو المنطقَ، لا شكَّ في ذلك، وقد سعَينا من طرفٍ خفيٍّ إلى التنبيه على ما يَكمُنُ من نفعٍ في وصل الفاعليَّة الفكريَّة والعمليَّة بهذا الحقل العلميِّ والمنهجيِّ النفيس. ونُحبُّ هاهنا أن نشيرَ بوضوحٍ إلى الخطإ الكامن في رأيٍ قديمٍ ما زال يحظى، للأسف، ببعض المناصرة، وهي رأيٌ لا يرى فائدةً تُرجى من درس المنطق وتعلُّم فنونه. وهذا الرأيُ، في نظرنا، كان عاملاً من عوامل إضعاف مَلَكَة التفكير السويِّ لدى أجيالٍ من الطلبة والباحثينَ في الجامعات العربيَّة الذين انقطعَت صلتُهُم بعلوم الاستدلال فضمرَت لديهم هذه المَلَكَةُ التي من غَيرِها لا تُرجى نهضةٌ عقليَّةٌ صلبة الأُسس متينة البنيان.

إنَّ هذا الرأيَ يرتكز، في تقديرنا، على خطإٍ آخرَ شائعٍ وموروثٍ أيضًا يتمثَّل في "تقزيم" حقل النظر المنطقيِّ وحصره ضمن مباحثَ ما هي في الواقع إلا جزءٌ

يسيرٌ من جغرافيته الممتدَّة بامتداد الفاعليَّة الفكريَّة التدليليَّة التي تَواضَعَ مُنَظِّرو هذا المبحث قديمًا وحديثًا على عدِّها مجالَ الاشتغال في هذا المبحث. وقد جرى في العقود الأخيرة تقويمُ هذا العطب الذي عاناهُ المنطقُ على امتداد قرونٍ متطاولةٍ بأن أُعيدَ الاعتبارُ إلى أبوابٍ طَواها النسيانُ، ولا سيَّما مباحث الجدل والخطابة التي كانت تحتلُّ في برنامج الدرس المنطقيِّ الأرسطيِّ منزلةً لا تقلُّ عن منزلة البرهان، لأنَّها تنظر في وجهٍ من وجوه النظر الاستدلاليِّ له حضورُهُ المكثَّفُ في الفاعليَّة الفكريَّة للإنسان. والمقصودُ هاهنا هو الاستدلالُ الحاصلُ بقصدِ الإقناع وعلى جهته، أي الاستدلالُ الذي يرومُ كما ذكر رائدُ الحِجاج المعاصر (وأحد المسهِمِينَ الكبار في هذه "الحركة التصحيحيَّة") البلجيكيُّ شاييم بيرلمان Chaïm Perelman "استثارة أو تقوية مقدار ميل النفوس إلى الدعاوى التي نعرضها عليها بغيةَ التصديق بها". فالاستدلالُ الإقناعيُّ (بوجوهه المختلفة) جزءٌ أساسيٌّ من الموضوع الدراسيِّ الذي تتصدّى له النظريَّة المنطقيَّة، ومعنى ذلك أنَّ الحاجة إلى المنطق أضحَت أكثر إلحاحًا ما دُمْنا نعيشُ اليومَ عصرًا صار فيه الإقناعُ "عُملةً صعبةً" يعلو شأنُ من حازَ أسرارَها، ويسفلُ قدرُ من أخطأَ مواردَها. وهذا الشطرُ من الدرس المنطقيِّ الذي يُعنى بالاستدلال الإقناعيِّ هو الذي استقرَّ عرفُ الدارسينَ على تسميته بالحِجاج تمييزًا له من البرهان، وهو صرحٌ دراسيٌّ راسخٌ لا سبيلَ إلى المنازعة في قيمته إلاّ بالوجه الذي قد ينازعُ به عابثٌ في قيمة التفكير الطبيعيِّ الذي يجري في شؤون الناس الاعتياديَّة ضمن مَدارات الحياة وتفاعُلاتها في ميادين التعامل المجتمعيِّ العامِّ وفي المدافَعات التي تحصل ضمن الاجتماع الإنسانيِّ بمجالاته الخلقيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة، وحتّى في الشطر الأكبر من الفاعليَّة العلميَّة والفكريَّة والفلسفيَّة.

إنَّ "منطق الحِجاج" إذن جزءٌ مكمِّلٌ في النظريَّة المنطقيَّة العامَّة لمنطق الاستدلال التحليليِّ، فإذا كان هذا الأخير مداره القطع و"اليقين" بفضل مقدِّماته الضروريَّة وصورته الاستنباطيَّة الصحيحة، فإنَّ منطقَ الحِجاج يتصدّى لوجوهٍ من التفكير التقريبيِّ الترجيحيِّ الذي تكونُ منطلقاتُهُ قضايا تشتهرُ بين الناس ويغلبُ على الظنِّ صدقُها بينَهُم، وهي على الرَّغْم من صدقِها الجزئيِّ المظنون هذا تكتسي أهمِّيَّةً بالغةً تَعدِلُ (إن لم تجاوز) أهمِّيَّةَ القضايا القطعيَّة الضروريَّة. ويكفي أنَّ أغلبَ ما يُخاضُ فيه من مجادلاتٍ سياسيَّةٍ ودينيَّةٍ وخلقيَّةٍ وفنِّيَّةٍ وفلسفيَّةٍ هو من هذا

القبيل، أي أمورٌ تُقاسُ بمنطقٍ لاصوريٍّ تحتلُّ فيه المضامينُ وما يعتمل فيها من قيم مقامًا أساسيًّا، وهو ما جعل بيرلمان يستشعر الخطرَ المحدِقَ الكامنَ في دعوى منْ يدَّعي أنَّ المنطقَ منطقٌ صوريٌّ حصرًا؛ لأنَّ من شأن هذه الدعوى أن تُفضِيَ إلى صدِّ المنطق عن سائر المجالات التي لا تنضبطُ بقواعد الاستدلال الاستنباطيِّ ولا تخضع لمواضَعات الحساب الصوريَّة الصارمة، وهو ما يوشكُ أن يدَعَ هذه المجالاتِ (على خطرها النظريِّ والعمليِّ) نهبًا لضروبٍ من التفكير الأخرق ويفتحَ أبوابَها للأدعياء من مُحترفي الشَّعْوَذة والتضليل أو يُزَيِّنَ قولَ من يقولُ إنَّ هذه المضاميرَ التي لا يمتدُّ إليها "نورُ العقل" لا ينفعُ فيها سِوى منطق الحديد والنار.

إنَّ كتابَ "الحِجاج والمغالطة" نافذةٌ صغيرةٌ للإشراف على هذا الحقل الدراسيِّ الحِجاجيِّ الفسيح والنفيس، وهو دعوةٌ إلى السير في شِعابه والنهل من مَعينه؛ لأنَّ من شأن ذلك أن يعزِّزَ صلةَ الثقافة العربيَّة بالدرس المنطقيِّ عبر طريقٍ تنكشفُ من خلاله أهمِّيَّةُ هذه الصناعة وما يتَّصل بها من معارفَ ومهاراتٍ لا مَفَرَّ لِمَن أرادَ الارتقاءَ في مراقي القول الحكيم من لزوم مُقتضياتها، فبابُ الحكمة لا يُجازُ بغير إحكام القول.

تصدير

العقل في الحِوار قبل الحِوار في العقل

قضيّة ينبغي أن نجعلها نصب العين إذا أردنا أن نسهم فعلاً في الخروج من دوّامة هذا الوضع اللاّحِواريّ الذي أصبح سِمة واقعنا المُعاصر. فقد يظن البعض أنّ العصر الحالي هو عصر تحاور[1]، مستندين في ذلك إلى ما يلاحَظ من تفجُّر في مظاهر التّواصل عبر شبكاتها المُختلفة، وتسارع في حركة المعلومات بين النّاس على امتداد ربوع المعمُورة، فلم يحدث في ماضي الزّمان أن كان بمكنَة البشر الانخراط بهذه الكثافة في أنشطةٍ جمْعيّة يتلاقون فيها على صعيد واحد وفي آنٍ واحد، كأن يجلسوا جميعاً لمشاهدة مباراة لكرة القدم أو سماع مُحاورة بين زعماء السياسة أو متابعة مقاتلة بين أطراف متعادين. . . إنّ عصرنا هذا هو بالفعل عصر تواصل لا مِراء في ذلك، لكن يبقى السؤال هل هو كذلك عصر تحاور؟

---

(1) يُفيد لفظ التحاور في الاصطلاح الذي نأخذ به في هذا الكتاب، تلك الصورة الإيجابيّة للتّواصل العاقل والحِوار المحمود، أما لفظ الحِوار فإنه يُفيد لدينا تلك الفاعليّة التّواصليّة الفكرية في صورتها العامة، أي دون تمييز بين مظهرها المحمود أو المذموم. . . وعلى هذا الأساس فقد يرد لفظ الحِوار في بعض الأحيان مجرّداً وقد يرد في أحيان أُخرى مقيّداً إما بصفة العاقلية «الحِوار العاقل» أو صفة اللاعاقلية «الحِوار غير العاقل»، وقد استوحينا تمييزنا هذا بين الحِوار والتحاور من التقسيم الثلاثي للفاعليّة الحِوارية كما نجده عند الدكتور طه عبد الرحمن في كتاب **في أصول الحِوار وتجديد علم الكلام،** حيث ميَّز في هذه الفاعليّة بين الحِوار والمحاورة والتحاور (ص42 وما بعدها). وبالنسبة للفظ التّواصل فهو يأخذ مدلولاً قريباً من مدلول لفظ الحِوار، إلاّ أنّنا نستعمل في الغالب لفظ الحِوار حين نريد الإشارة إلى معناه، لأنّه الأكثر توظيفاً في الأدبيات الحِجاجية التي نحاول أن يكون كلامنا قريباً من فضائها.

لا شكّ في أن المواجَهَ بهذا السؤال يقف متردّداً لا يجرؤ على الاندفاع الحماسي كما هو الشأن في أمر التّواصل، لأن التّواصل غير التّحاور، فهو لا يرتبط به بأي وجه من وجهَي الدلالة لا مطابقة ولا اقتضاء، فقد نتواصل لكن دون أن نتحاور، نتواصل بسلطة الواقع الذي يقذف بعضنا في وجه بعض، دون أن يكون لنا حول ولا قوة في ذلك، نتقاول متكارهين، ونتعامل متدابرين، ويستمع بعضنا إلى بعض وهو يلعنه في قرارة نفسه، ويقرأ له وهو يودُّ لو نزلت به قارعة أخرسته إلى الأبد.

إن التّحاور فعل قاصد يستند في انبثاقه وارتقائه إلى قاعدة من الوعي النّظريّ والاقتناع العمليّ تسنده وتوجهه، إنه استجابة لنداء داخلي يحثّ المرء على سلوك سبيلٍ قد تأنف منه النفس وتستثقل حَمْلَه، ويتبرّأ منه العقل في اندفاعه النّفعيّ الذي لا يقيم للقِيم وزناً ولا اعتباراً. إنّ التّحاور ممانعة أخلاقية لنوازع الأنانية والاستعلاء المتأصّلة في طبائع الآدميين، نوازع يبلغ من سطوتها أن تُدَسّي النفس وتعميها، بل أن تسوس العقل وتوجّهه وتبثّ فيه من وسوساتها ما يوقع المرء في «عقدة فرعون» الذي أعلن في شيعته مبدأه الذي خلّد به التاريخ حُمْقَه: «ما أريكم إلاّ ما أرى وما أهديكم إلاّ سبيل الرشاد»؛ أيُّ رشاد في أن ينفرد المرء بأمور الحل والعقد في شؤون الأنام ومصائرهم دون وجه حقّ ولا سند استحقاق غير السطوة والتغلب، بل تيه ليس بعده تيه. إن هذه القاعدة النفسية للسلوك التّحاوري تجعله وثيق الصلة بشؤون التربية والتنشئة الخلقية، فلا يُطمع في أرض يباب من قِيم التواضع والتسامح أن تنبت تقاليد تحاوريّة، ولا أمل في بيئة تنخرها قِيم الانغلاق والتحجّر والأَنَوية الفرعونية أن ينتعش في أجوائها تداول الآراء وتبادل الأفكار وتفاعل المذاهب على اختلافها وتعارضها، فكل ذلك من مقتضيات التّحاور التي تدور معه دوران العلة مع المعلول في الوجود والعدم، فبها يكون وبدونها أبداً لا يكون.

لكل هذا كان حريًا بأهل التربية والتوجيه أن يجعلوا من التربية التّحاورية قضيّة لا تغيب عن أذهانهم ولا عن «جداول أعمالهم»، لأنّها الباب المفضي إلى تحقيق كل فضيلة، فالتّحاور بهذا الاعتبار «أم الفضائل». غير أنّ هذه التربية التّحاورية ينبغي أن تكون مشيّدة على قاعدة فلسفية صلبة، ووعي عميق بامتدادات

سؤال الحِوار عُموماً في حقول المعرفة المُختلفة، من فلسفة وأخلاق ومنطق ونفس واجتماع. . . وذلك حتى تكون الثمرة أكيدة ومفيدة.

ونحن في سِياق الإسهام في هذا الجهد التربوي التّحاوري نضيف هذه اللَّبِنة المتواضعة التي نتطلع من ورائها إلى تحريك هذا الانشغال في نفوس من يعنيهم الأمر، وهي عبارة عن مقالات متنوّعة أُعدّت للنشر في المنابر الثقافية العامّة، منها ما تمّ نشره فعلاً، ومنها ما لم ينشر بعدُ، فراودتنا فكرة جمعها في كتاب واحد تحت هذا العنوان الناظم لمضامينها، الجامع لشواردها: **الحِجاج والمُغالَطَة: من الحِوار في العقل إلى العقل في الحِوار** راجين أن يعمّ بها النفع وأن يتطور ويرتقي إلى مقام المباحثة في أفكارها والمُناظرة في خواطرها.

إنّ هذه الإسهامات ينتظمها هاجس أساس هو الذي ركّزنا مضمونه في المبدإ العامّ «العقل في الحِوار قبل الحِوار في العقل». ولا يَخفى ما نرمي إليه من وراء هذا القول العامّ، فقد أصبح الوصل بين العقل والحِوار أمراً لازماً لتقويم الفكر وتصحيح مساره، فالدعوى التي نقرّرها في هذه الصفحات أن «الحِوار في العقل» لا يستقيم إلاّ بضمان «العقل في الحِوار»، وأن الحاجة ماسّة إلى إحلال العقل ومقتضياته في الحِوار، قبل أن نباشر الحِوار في العقل وقضاياه المتنوّعة، لأنّه يغدو بذلك محض جعجعة بلا نفع، ومجرّد خَبْط في خَرْط، لا طائل من ورائه غير تكثير القول وما أزهدنا فيه، وإهدار الجهد وما أحوجنا إليه.

وقد كان لمظاهر الحِوار غير العاقل النصيب الأكبر من هذه الإسهامات، ونقصد بالحِوار غير العاقل تلك المسالك والأساليب الحِجاجية التي يضعها مُنظِّرو الحِوار ضمن ما يسمى «السَّفْسَطة» أو «المُغالطة» وما يُمكن أن نصطلح عليه بـ «الحُجَّة المعوَجَّة»، إذ إن الحُجَّة قد تَرِدُ بالفعل معوَجَّة، وهذا العِوَج إمّا أن يكون بقصد أو بغير قصد، وهو في كلتا الحالتين عيب يزري بالفاعليّة الحِجاجية ويعطل طاقتها في إنتاج المعقولية. لذلك شدَّد المُنظِّرون في هذا الشأن قديماً وحديثاً على ضرورة الإحاطة بمظاهر هذا الاعوجاج حتى يُتحرز من الوقوع فيه، ويُقتدر على تنبيه الغير إن زلّت قدمه أو انحرف قصده، وهذا ما جعل البعض يذهب إلى حد القول إن البحث في مظاهر العوج التي تلحق الحُجَّة لا يعدله من حيث القيمة إلاّ

البحثُ في مظاهر الاستقامة فيها، بحيث تغدو نظرية الحُجَّة المعوَجَّة (السَّفْسَطة)[2] مُعادلاً مُكملاً لنظرية الحُجَّة المُستقيمة[3]. وواقعنا اليوم أصبح يعُج بالحُجج المعوَجَّة تقذفنا بها وسائل الإعلام المقروء منها والمنظور، وخُصوصاً برامج الإشهار وخطب الساسة ومُناظرات أهل العقائد والمذاهب والنِّحَل، فهي في العادة تكون حاملة في أحشائها جحافل من الحُجج العرجاء التي لا وزن لها في عرف من فَقِه منطق الحُجَّة وأحاط بضوابطها، وهي على كثرة عللها تمرّ بين النّاس مرور الكرام على الكرام، سواءٌ فيهم أهل التعليم وأهل التسليم، فلا نقد ولا تحليل، فتفشو في القوم علل الأذهان، وهي لَعمري أفتك من علل الأبدان.

وسيلاحظ القارئ في هذه الإسهامات غلبة المنزع المنطقي في مقاربة «سؤال الحِوار»، وعلة هذا المعلول تخصّص القلم الذي خطها، وهو المنطق، وتحديداً أبوابه الطبيعية، ومن ضمنها منطق الحِوار والحِجاج. غير أنّنا مع ذلك، ووعياً منا بكون هذا العمل موجَّهاً للقارئ العامّ غير المتخصّص، اجتهدنا ما وسعنا الجهد في التقليل من المادة التقنية المتخصّصة، بل حرصنا غاية الحرص على الإكثار من الأمثلة الشّارحة والمُوضحة، والتي حاولنا فيها النأي عن الصيغ المسكوكة الدارجة في أسفار هذا المبحث، الغارقة على الأغلب في غربتها التداولية، وبذلنا طاقتنا في وضع أمثلة تكون قريبة المنال، وثيقة الصلة بما أَلِفه النّاس من الوقائع والأحوال، هذا مع وعينا بأن هذا المركب غير مأمون، لكننا تمثّلنا قول أبي حيّان التوحيدي: «فكن عاذري عند خلل يمر، إذا أبيت أن تكون شاكري عند صواب تظهر عليه»، فليعذر من شيمته العذر، أما مُتصيد العثرات فلا طمع في السلامة من قوسه ونبله.

وفي الأخير أتوجّه بخالص شكري إلى كل من كانت له يد الفضل في بلوغ هذا العمل ما بلغه، سواءٌ أولئك الذين بسطوا أمامي مَعين علمهم فنهلتُ منه سنين عدداً، وعلى رأسهم أُستاذاي الجليلان طه عبد الرحمن وحمّو النقاري، فلا بد أن أعترف أن ما صحَّ من هذا العمل فإنما هو ومضة باهتة من فيض نورهما الوهّاج؛

---

(2) سنعتمد في هذا الكتاب مصطلح السَّفْسَطة للدلالة على الحُجَّة المعوَجَّة، وذلك جرياً على الاصطلاح الدارج بين أهل هذا الشأن.

(3) Ch. Plantin, *Essais sur l'argumentation, éd. Kimé, Paris,* 1990, p.203.

وكذلك أشكر زملائي الباحثين الذين أغنوا مضامين هذا العمل بنظراتهم ومُناظراتهم، فأصواتهم لا تغادر صغيرة ولا كبيرة من فِكَر هذا الكتاب؛ ثم أخيراً أشكر سائر الأصدقاء الذين كانوا على الدّوام خير مُعين وظهير في زمن قلَّ فيه المُعين والظهير للسالك درب البحث، فلهم وافر الشكر والتقدير والعرفان.

وطمعي أن يمنَّ المولى بالتوفيق والسداد، فهو وليّ ذلك، والسلام.

رشيد الراضي

(طنجة)

الحِوار والسَّفْسَطة

السَّفْسَطة: في الأصل اللغويّ والتاريخيّ

ليس الحديث في الحِوار مقصوراً على أهل السياسة والمُهتمّين بالشأن العامّ، بل هو أيضاً حديث العلماء وأهل الاختصاص من المناطقة وعلماء اللسان والتّواصل والباحثين في الاجتماع وغيرهم، أي إنه موضوع قول علميّ فوقيّ يتأمّل فيه ويشتغل عليه وصفاً وتقويماً. ولا شك في أن ما يثمره البحث العلمي في ظاهرة من الظواهر يشكّل - أو بالأحرى ينبغي أن يشكّل - نقطة انطلاق بالنسبة لمن يسعون للإفادة العمليّة من الجوانب التطبيقية لهذه الظاهرة؛ فالطبيب الممارس في العيادة لا يُمكنه أن يتغاضى عن أبحاث البيولوجيين ومكتشفاتهم، والخبير في مجال الاتصالات لا غنى له عن جهود الفيزيائيين ونظرياتهم، والسالك في دروب الفضاء لا يخطو خطوة إلاّ بمشورة علماء الفلك والرياضيات. والأمر نفسه بالنسبة لممارس الحِوار فهو ملزم أيضاً بالاطّلاع على قَدْر معقول مما يستجدّ من أبحاث ودراسات علمية في باب الحِوار الذي أصبح اليوم فرعاً من فروع العلوم الإنسانية ذا شأن وأي شأن، فلا تكاد تخلو جامعة من الجامعات الغربية أو معهد من المعاهد هناك من شعبة للخطابة أو الحِجاج يجتمع فيها المتخصّصون في حقول متنوّعة، كالمنطق واللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة للإدلاء بأبحاثهم الوصفية أو التقويمية لجوانب من هذه الظاهرة التي أصبحت سمة العصر وعنوانه البارز[1].

---

(1) Pierre Madaga (éditeur), *Argumentation*, Colloque de Cerisy, sous la direction d'Alain L'empereur, Liège, 1991, p.9.

وضمن الكتاب نفسه الصفحة 79 من مقال:

Anthony Blair, *Qu'est ce que la logique non formelle?*

سوف نحاول فيما يلي تسليط الضوء على جانب من هذا الخطاب، وحتى لا يكون حديثنا حديثاً مرسلاً، سوف نقصُر قولنا على ظاهرة أصبحت تحظى بعناية الدارسين على نحو لافت للنظر، يتعلّق الأمر بالسَّفْسَطة التي أمست (وربما كانت على الدّوام) ممارسة دارجة في الفاعلية الحِوارية، يتكئ عليها من عجز عن صوغ الحُجَّة الدامغة، ويختبئ خلفها من أراد كسب المبارزة الفكرية بأيسر السبل، فلا يكاد يخطئ المرء آثار هذا السلوك المُسَفْسط في الواقع الفعلي للممارسة الحِوارية كما تطالعنا كل حين عبر وسائل الإعلام، وعلى صفحات الكتب والمجلات والصحف، وفي الأحاديث العابرة التي تدور بين عامّة النّاس في سائر الأوقات. ولما كان الحديث عن السَّفْسَطة يحتل مساحة معتبرة من مجمل الخطاب العلمي في ظاهرة الحِوار والحِجاج، كان من المناسب أن نحاول الإفادة من هذا الخطاب في فهم هذه الظاهرة فهماً دقيقاً يكون مقدمة للتقليل من أضرارها التي لا ينتبه إليها الكثيرون، مع أنها سببُ كثيرٍ من النكسات في العلم والعمل.

ونبدأ بالتعريف فنقول، إنّ السَّفْسَطة في أصل معناها اللغويّ اليوناني sophia تفيد «الحكمة»، ومن ثم يكون السَّفْسَطائي sophiste هو المنتسب للسَّفْسَطة، أي الحكيم. والحكيم في التداول القديم هو الناظر في حقيقة الوجود نظراً شمولياً غايته الإحاطة بمبادئه الأولى كما هي فعلاً، وليس كما يمليه عليه هَواه (وبهذا يتميز الفيلسوف عن السَّفْسَطائي كما سنرى لاحقاً)، وواضح أن صيغة النسبة هنا (السَّفْسَطائي) تفيد الاتصاف الفعلي بالحكمة، أي أن السَّفْسَطائي حين يتسمّى بهذا الاسم إنما يدّعي ادّعاءً صريحاً بلوغه مرتبة الحكمة، لذلك كان الفيلسوف philo(sophe) حريصاً على إضافة لفظة philo التي تفيد المحبة، وذلك تعبيراً منه عن روح التواضع، وتجسيداً أيضاً لجوهر الفلسفة بوصفها بحثاً دائماً عن الحقيقة لا يصل إلى حد التطابق معها أبداً، فتبقى الصلة الوحيدة الممكنة بها هي المحبة التي تُترجم إلى بحث دائم ومتواصل عن هذه «الحكمة المحبوبة». ولا شكّ في أن وجود «المدّعي» و«المحب» في مسرح واحد سيجعل الكفّة تميل إلى الثاني، فالنّاس عُموماً يتوجسون ممن يدّعي لنفسه شيئاً وإن كان فيه فعلاً، فأحرى إن كان هذا الادّعاء تعوزه المصداقية (كما هو الحال في الصورة التي وصلت إلينا عن شخصية السَّفْسَطائي) وهذا ما يفسّر كيف طغى مفهوم الفيلسوف على مفهوم السَّفْسَطائي الذي أصبح يكتسي مدلولاً قدحياً، خُصوصاً بعدما توجَّه إليه نقد

الفلاسفة الذين سعوا في الكشف عن مظاهر التمويه والخِداع في أساليب النظر والمُناظرة عند السَّفْسَطائيين كما سنبيّن ذلك. وهكذا سيصير مدلول السَّفْسَطة منذ اليونان وإلى اليوم، هو نفسه التعريف الأرسطي لها بكونها استدلالاً صحيحاً في الظاهر معتلاً في الحقيقة، أي أنها نوع من العمليّات الاستدلالية التي يقوم بها المتكلم وتكون منطوية على فساد في المضمون أو الصورة إمّا بقصد أو دون قصد.

وقديماً ارتبطت هذه التسمية بتلك الحركة الفكرية والاجتماعية التي نشأت وترعرعت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد[2]، و التي رفعت شعار «الإنسان مقياس كل شيء»، فتنكرت لكل القِيم الموضوعية والمعايير الثابتة سواءٌ في أمور الفكر والاعتقاد أو السلوك و الأخلاق، فكان دعاة هذه الحركة يخاطبون النّاس قائلين إنّ الحقيقة ما يراه الفرد حقيقة، والفضيلة ما يبدو له فضيلة، وهكذا بالنسبة لكل الأمور[3]. وقد انتهى بهم هذا المذهب إلى التشديد على أن اللجوء للحيل الخطابية والألاعيب القولية أمر مشروع إذا كانت نتيجته في نهاية المطاف تحقيق مصلحة شخصية راجحة، وقد برعوا براعة كبيرة في توظيف الأساليب البلاغية والخطابية، ومهروا في إبداع التقنيات اللغويّة المفيدة في كسب تأييد الجمهور، وحشد المناصرين في المعارك السياسية التي كانت أثينا مسرحاً لها على عهد نظامها الدِّيموقراطي الفريد[4]. وقد تمكّن السَّفْسَطائيون من إقناع صفوة المجتمع آنذاك بضرورة تلقّي دروس في هذا المجال، إن كانوا يرغبون في امتلاك أسباب السلطان، ما دام ذلك لا يحصل بغير سطوة اللسان، فكانوا يحققون من وراء ذلك أرباحاً طائلة، ولا يزال الباحثون إلى اليوم يعترفون للسَّفْسَطائيين بالدور الكبير في تطوير الخطابة والبلاغة ويعدّونهم أساتذتها المُبَرّزين[5]. غير أن الهجوم

---

(2) انظر مقالنا المنشور بمجلة **عالم الفكر**، المجلد 36، العدد 4، نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو، بعنوان «السَّفْسَطات في المنطقيات المعاصرة: التوجّه التداولي الجدلي نموذجاً»: فهو يتضمّن معطيات تأريخية أكثر تفصيلاً.

(3) Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique,* P.U.F, Paris, 1991, p.14.

(4) من دلالات النعت الفرنسي sophistique معنى المُتكلف والمُتصنع في مقابل الطبيعي naturelle.

(5) Jean Jacques Rebrieux, *Éléments de rhétorique et d'argumentation,* Dunod, Paris, 1993, p.9.

الصارم الذي تعرَّضت له هذه الحركة على يد رواد النزعة العقلانية في الفلسفة اليونانية ممثّلة خُصوصاً في الثلاثي البارز سقراط وأفلاطون وأرسطو، سيكون له تأثير حاسم في المصير اللاحق لهذه الحركة، بحيث ستبدأ أركانها الفكرية بالتضعضع، وسيتراجع نفوذها الاجتماعي والسياسي، ليحلّ محله منظور جديد يرفض الفكرة السَّفْسَطائية القائلة بنسبية الحقيقة، ويلحّ بدل ذلك على وجود مرتكز ثابت لها، ويدافع عن قدرة العقل على اكتشافها بجهده التأملي الخالص[6]. وابتداءً من هذه اللحظة ستصير السَّفْسَطة عنواناً لكلّ أشكال التفكير المعوَجِّ والمخادع، وستصبح صورة السَّفْسَطائي تركيباً بين كلّ الأوصاف القدحية، فهو ذلك الدّجّال المخادع الذي يلوك الكلام ويتحايل بلسانه ليمرِّر على المخاطبين فكره الباطل واستدلالاته المغالطة.

لقد ورث الفكر اليوناني عن هذه الحركة النقدية للسَّفْسَطة عداءً متأصّلاً لم يقف عند حدود السَّفْسَطة، بل امتدت بعض آثاره إلى كلّ مظاهر الخطابة والبلاغة، أي مجمل الفكر المؤسَّس على التقنيات اللغويّة، مقابل تمجيد الطرائق البرهانية الخالصة المبنيّة على قواعد العقل وأُصول المنطق. وقد انعكس هذا العداء في مجمل الفكر الذي تفاعل مع التّراث اليوناني كما هو الشأن في قطاعات كبيرة من الفلسفة الإسلامية والفلسفة الغربية الوسطوية والحديثة وجزء غير يسير من المعاصِرة[7]. ونجد بقايا من هذه النظرة القدحية مبثوثة في نصوص الفلاسفة والمفكِّرين الذين تعاقبوا على امتداد هذه الحقبة، بل إن آثار هذه النظرة لا تزال قائمة إلى اليوم لدى عامّة النّاس الذين يتوجّسون من شخصية الخطيب، وينظرون إلى الخُطبة بوصفها نوعاً من الكلام الأجوف الذي يكاد يخلو من المصداقية الواقعية.

ولكن يبقى الأهمّ في هذا التراث النقدي، هو ذاك الجهد المتواصل والمتميّز

---

(6) انظر على سبيل المثال: «محاورات جورجياس ومينون والسَّفْسَطائي» من ضمن **المحاورات الأفلاطونية**.

(7) يحاول إيفور أرمسترونغ ريتشاردز أن يرسم هذه الصورة القاتمة التي يحملها الفكر الغربي عن الخطابة بقوله: «فهي اليوم (يقصد الخطابة) أكثر القِفار إيحاشاً وأقلها فائدة عند المبتدئ في اللغة الإنكليزية، فقد انحطّت حتى صرنا نفضّل أن نطوّح بها إلى الجحيم، عن أن نكلف أنفسنا عناءها». نص منقول من كتاب **فلسفة البلاغة** لـِ إ.أ. ريتشاردز، ترجمة: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، 2002، ص13.

لتعيين مُختلف السَّفْسَطات، وكشف طبيعتها وتحديد طرق التعامل معها حتى يسلم المخاطب من الوقوع في مصائد الخطيب السَّفْسَطائي وحيله القولية. وقد كان أول وأهمّ عمل في هذا المجال هو الذي قام به أرسطو نفسه، فقد خصّص لهذا الغرض كتاباً مستقلاً من مدوّنته المنطقيّة المشهورة باسم **الأورغانون**، وهو **كتاب السَّفْسَطة** (أو **التبكيتات السَّفْسَطائية** *réfutations sophistique*) الذي سيصير منطلق المناطقة والدارسين الذين أتوا بعده وحاولوا القيام بالعمل نفسه، فأضافوا أشياء وعدّلوا أشياء، ورتبوا ونسقوا هذا الإرث بشكل أو بآخر[8].

ولا تزال هذه النصوص التراثية تحتفظ بقَدْر كبير من أهمّيتها حتى في عصرنا هذا، بل إن أهمّيتها تتكشف يوماً عن يوم مع الانتشار الهائل لمظاهر الممارسة الحِجاجية في ظل عالم أصبحت سمته الأساسية هي التّواصل، وخُصوصاً في صورته الحِجاجية. وهذا ما يفسّر عودة الباحثين المُعاصرين في قضايا الحِجاج والخطابة إلى كتب القدماء في هذا الباب، مُحاولين استخراج ما تزخر به من دُرر، وإعادة صياغتها بشكل تصير معه قابلة للإسهام في تطوير الممارسة الحِوارية المُعاصرة، وتجنبها السقوط في مظاهر العبث والمشاغبة السَّفْسَطائية التي تضرّ بالعلم وتفسد العمل. وللوقوف على هذه الحقيقة يُمكن على سبيل المثال الرجوع إلى الكتاب الشهير لهامبلين Hamblin المعنون بِـ **السَّفْسَطات** Fallacies، وكذلك الوصف الدقيق الذي قام به كلّ من فان إيمرن وروب خروتندورست الهولنديين في مقالهما الشهير «السَّفْسَطات من منظور تداولي جدلي»[9]، وأبحاث دوغلاس والتون في نخبة من كتبه ومقالاته، وآخرون أعادوا إحياء درس السَّفْسَطة القديم في إطار المتطلّبات النّظريّة والعمليّة المُعاصرة[10].

---

(8) لقد قمنا بعرض لائحة السَّفْسَطات الثلاث عشرة التي تحدّث عنها أرسطو في المقال الذي يحمل العنوان ذاته ضمن هذا الكتاب.

(9) لقد قمنا بترجمة هذا المقال وأنجزنا دراسة عنه نشرناها بعنوان «السَّفْسَطات في المنطقيات المعاصرة: التوجّه التداولي الجدلي نموذجاً» على صفحات مجلة **عالم الفكر** الكويتية. (انظر لائحة المراجع).

(10) أبحاث السَّفْسَطة والحِجاج تندرج ضمن ما أصبح يعرف بالمنطق اللاّصوري أو الفكر النقدي أو منطق الحِوار أو المنطق التطبيقي أو الخطابة الجديدة أو الحِجاج... فكلها أسماء تشير تقريباً إلى المُسمّى نفسه.

إن هذه الدراسات المُعاصرة للسَّفْسَطة بقَدْر ما أفادت من الإسهام التراثي في هذا الباب كانت حريصة على تجديده وتطويره بالوجه الذي يصير معه قابلاً للانخراط في السِّياق العلمي والعمليّ المُعاصر، وأهمّ مظهر في هذا الجهد التجديدي هو ذاك التطوير الدقيق لمفهوم السَّفْسَطة ذاته، بحيث لم تعد تشير إلى تلك الممارسة الفكرية المنحرفة أخلاقيًا والتي تختص بها جماعة دون أُخرى، بل أصبحت تدل على صفة تكوينية في أي فاعلية فكرية أو تفاكرية، فلا تكاد تخلو هذه الفاعلية من إمكان الوقوع في مثل هذه الانحرافات ما دام الكثير منها يتولد من طبيعة اللغة ذاتها، وبعضها الآخر يشكّل عادات للفكر أصبحت بالغة الرسوخ لا سبيل إلى استئصالها إلاّ بجهد تربوي وتطويعي متواصل.

وسنقوم في ما يلي بعرض نخبة من هذه المظاهر التخاطبية التي يدرجها مُنظِّرو الحِوار في باب السَّفْسَطة، وخُصوصاً تلك التي يكثر جريانها على ألسن المتحاورين في البرامج الحِوارية الإذاعية والتلفزية التي أصبحت مَعْلماً من معالم الإنتاج الإعلامي المُعاصر، وقد اقتصرنا على نمط مخصوص من السَّفْسَطات، وهي المُسمّاة بِ «السَّفْسَطات اللاّصوريّة» حتى لا نثقل على القارئ بمادة معرفية تتطلب منه إحاطة مسبقة بالعُدَّة المنطقية المتخصّصة[11]، والغاية من كلّ هذا - بالإضافة إلى الإفادة النّظريّة - التنبّه إلى هذه الأساليب، قصد الابتعاد عن ممارستها أو الاحتراز من الوقوع في شراكها، سواءٌ بالنسبة لمن يقوم مقام العارض لرأي من الآراء، أو من يلعب دور المعترض عليه في أي مبارزة من المبارزات الحِوارية (أو حتى في سِياق الفاعلية الخطابية العامّة، فهي في عُمومها لا تسلم من الوقوع في هذه المسالك)؛ فتعميم الوعي بهذه الحيل الحِوارية لا شكّ في أنه يسهم في تضييق الخناق على بعض «السَّفْسَطائيين الجُدُد» الذين أصبحوا يملؤون حياة النّاس بالأوهام والأباطيل. وقد اقترحنا ترجمات عربية ابتدائية لهذه الصور السَّفْسَطية، كما حاولنا التمثيل لها من الواقع اليومي للحِوار كما يسود في

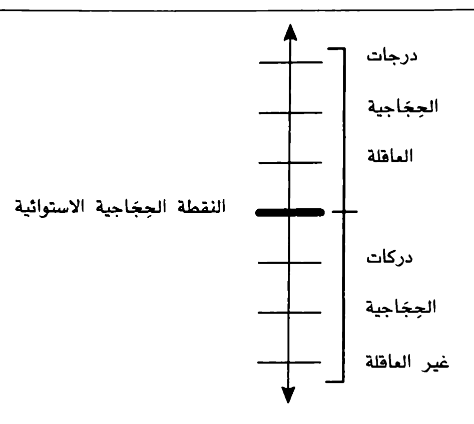
(11) إلى جانب السَّفْسَطات اللاّصورية هناك سَفْسَطات صورية تتمثّل في مُختلف صور الاحتيال على العلاقات الصورية القضوية والمحمولية أو غيرها من العلاقات الصورية للتمويه على المخاطب بتمرير الكاذب في صورة الصادق، وسوف نتطرق إليها في كتاب جامع حول السَّفْسَطة بجميع أنماطها وأضربها.

الملتقيات الحِوارية المُختلفة والمتنوّعة الخاصة بمجالنا التداولي[12].

أمهات السَّفْسَطات في المُحاورات

مَثَلُ السَّفْسَطات بالنسبة للمُحاورات كمثل الأدواء بالنسبة للأجسام، فالفكر إذا كان خالياً من السَّفْسَطة صحّت نسبته إلى الفكر المستقيم، وإذا تلبّس بها صار كالجسم السقيم. وأدواء الفكر (السَّفْسَطات) بدورها كأدواء الجسم كثيرة ومتنوّعة، وهي أيضاً متفاوتة في خطورتها وحجم الضرر الناجم عنها، ففيها الهيِّن الذي لا ينتج عنه إلاّ خلل بسيط يُحتمل، كما أن الجسم يُمكنه التكيّف مع بعض العلل غير المُهلكة، غير أن هناك من السَّفْسَطات المعْضلة التي إن دخلت على الفكر جرَّت عليه صنوفاً من الخراب، وأفسدت بناءه إفساداً تاماً ليس بعده إلاّ التهافت والسقوط، كحال بعض الأدواء إذا ابتُلي بها الجسم قادته حثيثاً نحو الهلاك المحتوم. بحيث يصح الحديث عن خاصية سُلَّمية للسَّفْسَطة يُمكن للبحث فيها أن يكشف لنا عن دركات للسلوك السَّفْسَطي مقابِلة لدرجات السلوك الحِجاجي القويم، وذلك على نحو يُمكن تقريبه كما يلي:

(12) لقد اعتمدنا في سرد هذه الصور السَّفْسَطية مواقع متخصّصة في الشبكة العالمية التي تتميّز بصياغتها المركّزة والمبسطة لهذه الصور، مع الحرص على مزيد من التحقيق للمعلومات بالرجوع إلى المصادر المطبوعة المُشار إليها في لائحة المراجع؛ وللإشارة فإن هناك جهات علمية كثيرة أصبحت اليوم تنخرط في هذا الجهد التنويري بهذه الأساليب التضليلية في الحِوار، وذلك من منطلق الشعور بالمسؤولية في أن يكون لكلّ إنسان حد أدنى من فقه الحِوار يقيه الوقوع في تلاعب المتلاعبين وما أكثرهم في عالم السياسة والتجارة والولاءات المذهبية المُختلفة التي تتفاعل على امتداد المجتمع، لذلك تجد الوعي بهذه السَّفْسَطات واسعاً وسط المثقفين الغربيين، بل يبلغ أحياناً درجة الثقافة العمومية، خُصوصاً بعدما أصبح لفقه الحِوار والخطابة فروعٌ وشعبٌ خاصة في الجامعات. وينعكس ذلك بصورة واضحة في رُقيّ السلوك الحِواري والتناظري بين متصدري المواقع السياسية والثقافية، لأن الكلمة تصبح مسؤولية لها ضريبتها أمام مستمع متنبّه متيقظ يصعب «التمرير» والتدليس عليه. وإسهامنا هذا هو أساساً خطوة ابتدائية في التعريب والتقريب والتنسيق نوجّهها إلى عموم القراء، وستليها خطوات أُخرى أكثر عمقاً وشمولاً، ونطمع من وراء ذلك أن نسدّ ثغرة في ثقافتنا التي ما زالت تحتاج إلى جهد بنائي كثيف وعميق في هذا الباب.



ثم إنّ البناء الفكري قد تعتوره السَّفْسَطة الواحدة وقد تجتمع عليه أكثر من سَفْسَطة، فيصير حينذاك «لخَبْطَة» لا صلة له بالفكر إلاّ الشبه في الاسم، وذلك مثلما أنّ البدن قد ينفرد به الداء الواحد وقد تجتمع عليه الأدواء الكثيرة فتشلّ قدرته وتعطّل نشاطه. وحضور السَّفْسَطة في الخطاب لا يحصل على نحو واحد يُمكن تحديد سماته الصورية المضبوطة[13]، وإنما يأخذ أشكالاً وصوراً مُختلفة تتلوّن بحسب السّياق والمقام وطبيعة اللغة ومعطيات الثقافة... ومعنى ذلك أنّ دراسة السَّفْسَطة في الفاعلية الفكرية ينبغي أن تتصف بقَدْر من المرونة، وتتسلح بمنهجية تحليلية تمكّن من تعيين مواطن الخلل، وتحديد طبيعة الغلط بغرض تقويمه وتصحيحه، وهذا ما دفع الباحثين إلى التشديد على أن إجراء التحليل لا غنى عنه في التصدّي لموضوع السَّفْسَطة، مادام الأمر يتعلّق بفاعليّة تتلبس باللغة الطبيعية التي تُعَدُّ ميدان الاشتباه والالتباس والغموض، وهي خصائص تستدعي عُدَّة تحليلية دقيقة لرفعها، ومن ثم اقتناص المطلوب على الوجه المعقول[14].

ونسوق فيما يلي عدداً من السَّفْسَطات المشهورة التي لا يكاد يخلو منها

(13) هناك من الدارسين من ربط السَّفْسَطة بالحِوار تحديداً، أي بتلك الفعاليّة القولية التي تتمّ بين ذاتين تتبادلان أفعال الكلام، غير أن الملاحظ فعلياً هو أن اللجوء إلى السَّفْسَطة يُعَدُّ سلوكاً عاماً لا يكاد ينفصل عن أي فعّالية قولية كيفما كانت حِوارية أو غير حِوارية، أي قولية أو تقاولية، وهو ما سيتضح في سِياق هذا المقال وسائر مقالات هذا الكتاب.

(14) *Les sophismes dans une perspective pragmatico-dialectique*, Article traduit en français dans: *Argumentation colloque de Cerisy*, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 1991, p.188.

خطاب أو كتاب[15]، ونبيِّن وجه البطلان في اعتمادها ضمن الفاعلية الحِجاجية عسى أن يكون التنبيه عليها مبتدأً للبراءة منها والسلامة من سيئاتها. وجدير بالتنويه أن هناك سَفْسَطات أُخرى كثيرة يُمكن لمن أراد التوسع أكثر أن يقف عليها بالعودة إلى المراجع والموارد المشار إليها في آخر هذا البحث.

1 ـ سَفْسَطة تجريح الشخص Against the man

وهي أشهر السَّفْسَطات على الإطلاق، اسمها الشهير في اللاتينية Ad Hominem أي مواجهة الشخص، أو تجريح الشخص كما نفضّل ترجمتها، وتحصل هذه السَّفْسَطة بوجهين اثنين: إمّا برفض الفكرة المعروضة بدعوى اتصاف عارض هذه الفكرة ببعض الخصال غير المناسبة Ad hominem abusive؛ أو بدعوى خضوعه لظرف خاص يتحكم فيه ويضطره إلى الدفاع عن هذه الفكرة Ad hominem circumstantial؛ بحيث يعمد المُحاور في البداية إلى الهجوم على هذا الشخص، وإبراز عيب من عيوبه (الخلقية أو الفكرية...) أو ظرف من ظروفه الخاصة، وينتقل بعد ذلك ليدّعي ادّعاءً صريحاً، أو يومئ إيماء خفيًّا، إلى أن هذا العيب ينسحب على فكرته أيضاً، أو أن ذاك الظرف يطعن في صدقية دعواه[16]. فالصورة العامّة لهذه السَّفْسَطة كما يلي:

1 ـ زيد يطرح الفكرة (ف)

---

(15) يميل مُنظِّرو الحِجاج المعاصرون إلى عَدِّ السَّفْسَطة انحرافاً طبيعياً يعتري الخطاب عُموماً ولا يكاد يسلم منه أحد، وليس بالضرورة سلوكاً مقصوداً تختص به فئة مخصوصة من النّاس كما كان سائداً عند القدماء. ومن ثم فهم يدعون إلى الكف عن مقاربة السَّفْسَطة من الزاوية الأخلاقية والاقتصار على وصف مظاهرها الخطابية وصفاً علمياً يكون مقدمة للتقليل من أضرارها.

(16) بل إن الأمر قد يبلغ حدًّا بالغ السوء يُسقط المحاور في آفة التجسس وتتبع العورات، وهذا الحال أشار إليه الإمام أبو حامد الغزالي في كتاب **إحياء علوم الدين** في سِياق الحديث عن الآفات الخلقية التي تهدد المتناظرين حيث قال: «والمناظر لا ينفك عن طلب عثرات أقرانه وتتبع عورات خصومه، حتى إنه ليخبَر بورود مناظر إلى بلده، فيطلب من يخبر بواطن أحواله، ويستخرج بالسؤال مَقابِحَهُ حتى يُعِدّها ذخيرة لنفسه في إفضاحه وتخجيله إذا مسّت إليه حاجة، حتى إنه ليستكشف عن أحوال صباه وعن عيوب بدنه فعساه يعثر على هفوة أو على عيب به من قرع أو غيره، ثم إذا أحس بأدنى غلبة من جهته، عرض به إن كان متماسكاً...».

2 ـ عمرو يقدح في زيد، أو يومئ إلى ظرف من ظروفه

3 ـ إذن الفكرة (ف) التي يدافع عنها زيد باطلة

ووجه المغالطة في هذه السَّفْسَطة أنها لا تراعي كون الصفات والظروف الخاصة والممارسات المتعلّقة بالشخص، لا دخل لها في صدق أو بطلان الفكرة التي يناصرها أو الأدلة التي يسوقها (خُصوصاً إذا وقع التهويل والمبالغة في إبراز هذه الأمور)؛ فالحِوار ينبغي أن ينصرف من حيث المبدأ إلى الفكرة ذاتها قصد تمحيص صدقيتها، ويبتعد ما أمكن عن الخوض في أمور أُخرى تصرف الأنظار عنها. هذا فضلاً عن أنه لا يمتنع أن يقوم فرد من الأفراد، في مقام من المقامات بمناصرة رأي عاقل سديد، مع أنه من ذوي الآفات الخُلقية أو من المحسوبين على المذاهب «الباطلة»... والعكس بالعكس. فلو صرف المُحاور حِجاجه إلى هذه الأمور عُدّ ذلك منه مسلكاً حِجاجيًّا فاسداً، أي سَفْسَطة لا تعمل إلاّ على التقليل من فرص النجاح في المُحاورة.

غير أنه في بعض الأحوال يكون من المقبول الخروج عن هذه القاعدة، فقد يشار إلى هذه الأمور دون أن يُحمل ذلك على السَّفْسَطة، وذلك في الحالة التي يكون فيها وجه التعلّق بين القوادح أو الظروف الخاصة التي يتلبّس بها المُحاوَر فاعلاً بحيث لا يُمكن السكوت عنه، أو بعبارة أُخرى حين يكون الحال مؤثّراً في المقال، فيصح في هذه الحالة التنبيه إلى ذلك والوقوف عنده في سِياق المُحاورة، ولا يُعدّ ذلك من السَّفْسَطات.

وهذه نخبة من الأمثلة التي توضح هذا النوع من السَّفْسَطة:

- زيد: الاحتلال الأميركي جرَّ على المنطقة خراباً شاملاً، وها هي أدلتي على ذلك...

  عمرو: طبيعي أن تقول ذلك ما دمت بعثيًّا صدّاميًّا...

  زيد: لكن ماذا عن الأدلة التي عرضتها.

  عمرو: هذه الأدلة لا قيمة لها، فأنت لست إلاّ بوقاً للبعث.

- محمد مجنون، ساحر (الصفات المجرحة) يبحث عن مُلْك وجاه (الظروف العابرة)، فما يقوله عن آلهتنا باطل لا أساس له (أسلوب قريش في مواجهتهم لرسول الإسلام صلّى اللّه عليه وسلّم).

وقد لا يُعدّ من السَّفْسَطة ما نجده في المثال التالي:

- زيد: ينبغي بأي حال عقد هذه الصفقة التجارية مع الشركة (س)

عمرو: إن دفاعك عن هذه الصفقة مع (س) راجع إلى أنك تملك 50٪ من أسهمها.

2 ـ سَفسَطة تجريح الشخص المشهورة لاتينيًا بـ«أنت أيضاً» You too

هذه السَّفْسَطة تُعرف في اللاّتينيّة بـ Ad Hominem Tu Quoque وهي صورة خاصة من السَّفْسَطة السابقة، ويُفهم من تسميتها في اللغة اللاتينية «أنت أيضاً»، أنها تقوم على تعليق كذب القضيّة المعروضة للحِوار، على الموقف النّظريّ أو العمليّ للمخاطب منها، حيث يتمّ الإيماء إلى كون المخاطب هو نفسه من الذين سبق أن دافعوا عن هذه الفكرة، أو أنه لا يُبرّأ من العمل بها على نحو من الأنحاء. وصورة هذه السَّفْسَطة كما يلي:

- زيد يعرض الفكرة (ف)
- عمرو يشير إلى أن أفعال زيد أو أفكاره السابقة تنقض (ف)
- إذن (ف) قضيّة كاذبة

ووجه البطلان في هذا الأسلوب يتمثَّل في كونه يتجاهل حقيقة أساسية، وهي أن الفرد من النّاس لا يبقى بالضرورة معتقداً للرأي نفسه ومقيماً على المذهب ذاته حياته بأتمّها، بل إن الحقيقة الأقرب إلى القبول في هذا الباب، هي أن التقلب في الأحوال الاعتقادية، والانتقال بين الآراء والمذاهب أصل في الحياة الفكرية لدى الإنسان، خُصوصاً في الزمن الحالي الذي أصبحت فيه الأفكار الجديدة تنساب بين النّاس انسياب الهواء في الأجواء. كما أن الفرد قد يعتقد رأياً في قرارة نفسه ويدلي برأي غيره إذا نوظر في ذلك، فقد يصح أن يحمل حاله هذا على النفاق أو ما شابهه، ولكنه لا يُفيد بالضرورة بطلان الرأي الذي انتصب للدفاع عنه، فيظل من اللازم مناظرته وكسر دعواه بدل إضاعة الجهد وإهدار الوقت في تجريحه أو إعاقة المُحاورة معه بأي سبيل، بل إن هذا المسلك قد يكون له مفعول عكسي، بحيث يعتقد السامعون أن ذلك ما هو إلاّ تهرُّب ناتج عن عجز المعترض عن كسر الدعوى ذاتها، فيتولَّد لديهم الميل إلى اعتقاد صحتها. ومن جانب آخر، لا يصدق بالضرورة أن

العمل بأمرٍ ما دليل على أن العامل به معتقد لمقتضياته الفكرية، فقد يكون هذا العمل مما اضطُر إليه اضطراراً، والمضطر كما هو معلوم لا حرج عليه ولا عبرة من عمله. كما قد يكون هذا العمل من باب الاتّباع الخامل للهوى، أو المسايرة الغافلة لواقع الحال، وليس انضباطاً لحكم العقل الذي عليه المُعَوَّل في أمور الحقائق والاعتقادات الفكرية. . . فهذه بعض الأمور التي تمنع استثمار القيمة الصِّدقيّة للقضيّة من مجرّد الموقف النّظريّ أو العمليّ للشخص منها أو من لازم من لوازمها.

وبوجه عام، فإن صرف الفاعلية الحِجاجية إلى مقارعة الدعوى ذاتها والحمل على عمدتها التدليلية، أولى في جميع الأحوال من اللف والدوران حول أمور أُخرى غيرها.

وهذه نماذج من هذه السَّفْسَطة في صورتَيها المذكورتين أعلاه:

- الحديث عن التعارض بين الآراء السابقة للمخاطب ورأيه الحالي:

زيد: قانون الطوارئ كانت له نتائج كارثيّة على البلد.

عمرو: ألست أنت من كتب مقالاً قبل سنوات في الدفاع عن هذا القانون، فاعتراضك إذن غير مقبول.

- إبراز التعارض بين أقوال المخاطب وأفعاله:

زيد: تزوير الانتخابات هو رأس البلاء الذي دمَّر مجتمعاتنا.

عمرو: ولكن أنت بدورك تسهم في تزوير الانتخابات مادمت إطاراً كبيراً في وزارة الداخلية، فهذا الأمر إذن شيء طبيعي.

3 ـ سَفْسَطة الخبير Appeal to Authority

سَفْسَطة الخبير كذلك من السَّفسَطات المشهورة، تسميتها في اللاتينية Argumentum ad verecundiam[17]، وقد اخترنا ترجمة هذه الصورة السَّفْسَطية

(17) تدور دلالة لفظ Verecundia في اللاتينية حول معاني الاحترام والهيبة التي ترتبط بشخص مميّز. انظر الفقرة المعنونة بـ : «The meaning of Verecundia» من كتاب:
Douglas Walton, *Appeal to expert opinion*, The Pennsylvania State University, 1997, p.58.

بسَفْسَطة الخبير لأن المقصود بالسلطة Appeal to Authority في اللفظ الأجنبي سلطة المنزلة العلمية والفكرية للمرجع الذي نسوق الكلام منسوباً إليه، أو نذكر اسمه في معرض دفاعنا عن الفكرة مدّعين أنّه من بين المناصرين لها أيضاً، مع أن هذا الشخص لا صلة له أصلاً بالمجال الذي تتعلّق به المُحاورة. ومما يشهد لوجاهة هذه الترجمة أن هذه السَّفْسَطة تندرج ضمن مسلك حِجاجي عام يسمّيه البعض أيضاً بـِ: Appeal to expert opinion أي استدعاء رأي الخبير، وهو فعل حِجاجي مشروع ولا غبار عليه إذا تمّ وفق الضوابط والأُصول المعقولة، إلاّ أنه قد ينحرف عن كلّ ذلك ليسقط في مسالك سَفْسَطية هي ما يصطلح عليه بسَفْسَطة الخبير[18]، والصورة العامّة لهذه السَّفْسَطة كما يلي:

- ادعاء أن زيداً خبير في الموضوع (ج).
- زيد يدافع عن الفكرة (ف) بخُصوص الموضوع (ن).
- إذن الفكرة (ف) صادقة.

إن هذا الأسلوب في التماس السند للفكرة مرفوض وباطل، لأن المُعَوَّل من حيث المبدأ في الحِجاج على الأدلة الفعلية التي يتمّ نصبها في سِياق المُحاورة ذاتها، والتي تتعلّق تعلّقاً حقيقيًا بالموضوع محل النزاع، وهذا لا يمنع من الاستناد إلى أهل الخبرة، لكن شريطة مراعاة جملة من القواعد ستتمّ الإشارة إلى بعضها لاحقاً. فمن الملاحظ في أغلب الأحيان أن المتحاورِين يعمدون إلى التوسل بمن يعدّونهم حُجَّة في موضوع المُحاورة، مع أنهم ليسوا في العير ولا في النفير، فيتمّ اللعب على الطبيعة المتساهلة والمتسامحة للجمهور الذي لا يدقّق في مسألة التخصّص، بل يميل إلى التسليم بمجرّد معرفته أن فلاناً من أهل الخبرة في أي مجال كان (في كثير من البرامج التلفزية يتمّ تذييل أسماء المتدخلين بالإشارة إلى اختصاصهم: «خبير في قضايا حقوق الإنسان»، «متخصّص في الحركات الإسلامية»، «باحث في شؤون الشرق الأوسط»... وقد يكون الواحد من هؤلاء مجرّد كاتب لمقال أو اثنين في الموضوع لا أكثر، فيأخذ النّاس كلامه على محمل التخصّص). وقد يبلغ الأمر بالمُسَفْسط في بعض الأحيان حدّ ادّعاء أنه هو ذاته

(18) Douglas Walton, *Appeal to expert opinion*, p.230.

خبيرٌ ومرجعٌ في المجال الذي يدور حوله الكلام، مُحاولاً بذلك خنق مُحاوِره وسدّ جميع المنافذ في وجهه كي يخلو له الجو ليقرِّر ما يحلو له من أحكام، ويستخلص ما يُفيد دعواه ومذهبه دون رقيب أو حسيب.

وعُموماً، فإن ما ينبغي الانتباه له هو أن الخبرة مراتب ودرجات، وعدم التدقيق فيها يفتح الباب لتوظيف هذه الطبيعة الاشتباهية لمفهوم الخبرة في الانتساب إلى زمرة المتخصّصين دون وجه حقّ، فتجد من لا حَظَّ له في باب من أبواب العلم، يزاحم من رسخت قدمه فيه، وخبر أُصوله وفروعه، بل قد يَبُزّه في ذلك، خُصوصاً إذا كان ألحن منه في القول، وأقدر على ترتيل الكَلِم ونَظْمه. وترتيباً على كلّ هذه الاعتبارات كان من الضروري تحديد معايير الخبرة بدقة في كلّ مجال، وذلك حتى يُسدّ الباب أمام الفضوليين المروّجين للأباطيل في المُحاورات والمخاطبات العامّة.

وبنوع من التعميم يُمكن القول إن هناك شروطاً لا مندوحة عنها إذا تحقق بها الخبير المنقول عنه، صحَّ عدّه من أهل الخبرة في مجاله، ومن بين هذه الشروط:

- أن يكون الخبير من أهل الاختصاص الفعلي في المجال، وليس مُجرّد اسم ذائع أو صاحب صيت وشهرة[19].
- ينبغي أن ينحصر النقل عن الخبير في مجال اختصاصه وحده، ولا يتعدّاه إلى مجالات أُخرى.
- ينبغي الحرص على تفسير كلام الخبير تفسيراً صحيحاً لا يُخرجه عن مقصوده

(19) نقف على كلام نفيس يورده العلاّمة أبو إسحاق الشاطبي في كتابه **الإفادات والإنشادات** يُمكن الاستئناس به في هذا الباب أيضاً، إذ يقول في إحدى إفاداته المعنونة بـ«شروط العالم» ما يلي: «كثيراً ما كنت أسمع الأستاذ أبا علي الزواوي يقول، قال بعض العقلاء، لا يسمى العالم بعلم ما عالماً بذلك العلم على الإطلاق حتى تتوافر فيه أربعة شروط:
أحدها أن يكون قد أحاط علماً بأصول ذلك العلم على الكمال.
والثاني أن تكون له قدرة على العبارة عن ذلك العلم.
والثالث أن يكون عارفاً بما يلزم عنه.
والرابع أن تكون له قدرة على دفع الإشكالات الواردة على ذلك العلم.
قلت (أي الشاطبي) وهذه الشروط رأيتها منصوصة لأبي نصر محمد بن محمد الفارابي الفيلسوف في بعض كتبه».

الأصلي إلى تأويلات قد لا تكون مما يقرُّه ويرضى به.

- ينبغي مراعاة إمكانية التعارض بين الخبراء في المسألة الواحدة، والعمل على تسطير قواعد تمكّن من الترجيح بين الآراء المتعارضة في القضيّة الواحدة.

وهذه أمثلة توضح هذا الضرب من السَّفْسَطة:

- زيد: لا أرى مانعاً من الاستفادة من الهندسة الوراثية في تجويد المنتوجات الفلاحية.

عمرو: أنا أعارض هذا الأمر ومعي في ذلك الدكتور (س) الذي يرفضه أيضاً، وهو عالم لا يُشقُّ له غبار، فرأيي إذن أصحُّ من رأيك.

زيد: من هو الدكتور (س) أنا ما سمعت به قط؟

عمرو: إنه عالم كبير وخبير في الاقتصاد.

زيد: ولكن ما علاقة الاقتصاد بحديثنا الذي يرتبط بمجال البيولوجيا النباتية.

عمرو: المهم أنه عالم كبير وأنا أثق به.

مثال آخر لمن يدّعي الخبرة لنفسه:

- زيد: أؤكد لك أن العالم العربي مقبل على نهضة حقيقية.

عمرو: ما هي مستنداتك في ذلك؟!

زيد: ألا تعلم أنني متخصّص في شؤون العالم العربي، وقد أنجزت بحوثاً في هذا الباب.

وهناك سَفْسَطة متفرعة عن سَفْسَطة الخبير تُسمّى بسَفْسَطة الخبير المجهول Unnamed Authority، وهي سَفْسَطة كثيرة الورود في أحاديث النّاس بصيغ متنوّعة تلتقي كلها في صورة مشتركة وهي الاحتجاج بالخبير دون التصريح بهُويّته، فعادةً ما يُصدِّر البعض كلامه بصيغ من قبيل:

- يقول العلماء أو لقد أجمع العلماء...
- لقد قرأت في إحدى المجلات المختصة...
- وجدت في أحد الكتب...

فمثل هذه العبارات التي يُصدِّر بها بعض النّاس أقوالهم لا عبرة بها ولا وزن

لها في تعيين القيمة الصدقية لهذه الأقوال ما لم يُنبئوا عن هُويّة هذه المرجعيّات المُستشهد بها، ووجه الاستشهاد بها في هذا المقام أو ذاك.

4 ـ سَفْسَطة المآل Consequences of belief

وهي تقابل ذاك المسلك الحِجاجي المُسمّى لاتينيًا بِـ Argumentum ad consequentiam وتقوم هذه السَّفْسَطة على التماس صدق الفكرة أو كذبها من مُجرّد النظر في النتائج المترتبة عليها، فإن كانت هذه النتائج إيجابيّة تمّ قبول الفكرة، وإن كانت سلبية تمّ رفضها وعَدُّها كاذبة، وهذه السَّفْسَطة ترد في صور كثيرة وأشكال متعدّدة أهمّها:

- (س) قضيّة صادقة، لأن النّاس إن لم يقبلوا صدق (س) فإن ذلك سيؤدّي إلى نتائج وخيمة.
- (س) قضيّة كاذبة، لأن النّاس إن لم يقبلوا كذب (س) فإن ذلك سيؤدّي إلى نتائج وخيمة.
- (س) قضيّة صادقة، لأن قبول صدق (س) تنتج عنه نتائج إيجابيّة.
- (س) قضيّة كاذبة، لأن قبول كذب (س) تنتج عنه نتائج إيجابيّة.
- أتمنى أن تصدق (س)، إذن (س) صادقة.
- أتمنى أن تكذب (س)، إذن (س) كاذبة.

ووجه السَّفْسَطة في جميع هذه الأشكال أن النتائج المترتبة عن صدق قضيّة ما، لا دخل لها بأي وجه في صحة هذه القضيّة أو كذبها، فقد تكون قضيّة ما صادقة، ولكن النتائج المترتبة عنها غير محمودة، والعكس صحيح، قد تكون قضيّة ما كاذبة، ولكن النتائج المترتبة عنها محمودة، فالقيمة الصدقية للقضايا مسألة مستقلة بذاتها، تحكمها معايير خاصّة مستمدة من قوانين محايدة وقواعد موضوعية لا تحابي أحداً؛ فسواءٌ أكانت هذه النتائج في مصلحة المعتَقِد للقضيّة أم ليست في مصلحته، فقد وجب عليه التسليم بالقيمة الصدقية لهذه القضيّة (صادقة كانت أو كاذبة). من هنا وجب التمييز بين المبررات العقلية للاعتقاد rational reason to believe والمبررات الأهوائية للاعتقاد prudential reason to believe فالأولى هي المعتبرة في باب الحِجاج القويم وفي سائر السلوك المعرفي عُموماً، لأن الاعتقاد

ينبغي أن يؤسس على أحكام العقل وتقريراته، أما الثانية فباطلة لأن الهوى لا ينبغي أن يقوم أساساً للاعتقاد أبداً، ولا مرشداً إلى طريق الحق مطلقاً؛ فالمتأمل في القوانين التي تحكم تصريف الحوادث والنوازل، يخلص إلى أنها لا تساير الأهواء والأماني وإن كانت قد توافقها بطريق العَرَض، فليس كلّ ما يوافق أهواءنا صادقاً، ومن ثَمَّ ينبغي اعتقاده، كما أنه ليس كلّ ما كان صادقاً واجبَ الاعتقاد، موافقاً لأهوائنا. لذلك كان من الضروري ونحن نهمّ بالاعتقاد ونسعى إلى تمييز الحق، أن نضع جانباً ما يتصل بحياتنا الأهوائية، وما يتعلّق بها من مشاعر إيجابيّة كالطمأنينة والتفاؤل والأمل، أو سلبية كالخوف والإحباط والتشاؤم، فلا نجعل من ذلك مستنداً لاعتقاد القضايا أو عدم اعتقادها.

وضمن هذا النمط من السَّفْسَطة يندرج ما يُدْعى تفكيراً بالأماني Wishful thinking الذي يشيع كثيراً بين العامّة من النّاس، فيكون مصدر الكثير من الأوهام والاعتقادات الباطلة، وأساس هذا اللون من التفكير افتراض ضمني بأن تمنّي صدق القضيّة يقتضي أن تكون صادقة، بل قد يصل الأمر حدّ الاعتقاد أن تمنّي صدق القضيّة قد يؤثّر فيها فينقلها من حال البطلان إلى حال الصدق، ولا حاجة بنا إلى بيان مدى الفساد في هذه العادة الفكرية الشائعة بين بعض الناس.

وهذه أمثلة توضح هذا النوع من السَّفْسَطة:

- لو كان ما تقوله صحيحاً فيما يخص تراجع قيمة الدولار خلال الأيام المقبلة، لكان ذلك كارثة بالنسبة إليَّ، قطعاً إنَّ ذلك غير صحيح.
- إن فكرة القومية العربية صحيحة لا محالة، فلو لم تكن كذلك لكان المعنى هو التضحية بكل الإنجازات السياسية والفكرية والإبداعية التي قدمها رواد المشروع القومي.

  زيد مخطئ في نقده للتراث، هل يعتقد أن بالإمكان التخلّي عن كلّ هذا الإرث العظيم.
- مخطئ من يرى إمكان اندلاع حرب نووية عالمية، لأن ذلك ينذر بفناء الإنسانية.

- هند لا تحبني؟! لا أستطيع أن أتخيل ذلك، إنها إذن قطعاً تحبني.
- تمنَّ الخير تجده (حكمة شائعة).

5 ـ سَفْسَطة العاطفة Appeal to Emotion

وتقوم هذه السَّفْسَطة على مخاطبة الشخص لعواطف النّاس كي يدفعهم إلى اعتقاد صحة الفكرة التي يطرحها، فهي تأخذ الصورة العامّة التالية:

1 ـ اعتقاد القضيّة (ق) يجلب إحساساً محبباً.

2 ـ إذن (ق) صادقة.

ووجه السَّفْسَطة في هذا الأسلوب بيِّن، لأن الأساس في المُحاورة هو الأدلة العقلية التي تخاطب الحس السليم، وليس تهييج العواطف واستثارة الأحاسيس غير المنضبطة لقانون دقيق. ومن ثم فحين يُستبدل العقل بالعاطفة، نكون أمام هذا الضرب من السَّفْسَطة.

وعادةً ما تكثر هذه الأشكال من السَّفْسَطات في الخطابات الدعائية بجميع أصنافها السياسية والمذهبية والتجارية... فعامّة النّاس ينقادون وراء عواطفهم أكثر مما يستجيبون لنداء العقل ومنطقه، ولمّا كان هدف السياسي أو المتمذهب أو التاجر... هو تحقيق المصلحة الآنيّة والأكيدة، كان اعتماده على هذا الأسلوب أكبر رغم ما فيه من تنكّر للحق ولسلطان العقل. وقد ترد هذه السَّفْسَطة ـ بل غالباً ما ترد ـ متداخلة مع سَفْسَطات أُخرى، كسَفْسَطة الهجوم على شخص المخاطب، وسَفْسَطات الأكثرية[20] وسَفْسَطة اعتبار المآل... إلخ.

وهذه نخبة من الأمثلة على هذه السَّفْسَطة:

- الزعيم زيد هو قائدنا الأبدي، إنه أسطورة هذا العصر وعبقري هذا الزّمان، كلّ قراراته كانت مفتاحاً للتطور والتقدم، ولا أحد منا إلاّ وهو مدين له بفضل لا سبيل إلى ردّه، فينبغي أن نحفظ له جميعاً حسن صنيعه، ونعتقد أنه الأصلح لنا دون سواه...

(20) سوف يأتي الحديث لاحقاً عن هذا النمط من السَّفْسَطات.

- المنتوج (س) هو الحل الأكيد لجميع مشكلاتك، استعمله وسترى الحياة بنظرة جديدة، ينبغي أن تعلم أن (س) طريقك نحو الحياة السعيدة. . .
- مذهبنا فيه سعادتك في الدنيا ونجاتك في الآخرة، مذهبنا كله خير وصلاح وكله نور وفلاح، وإن لم تعتنق هذا المذهب، فستكون كالمحروم من الماء والهواء، ينبغي أن تعتقد جازماً أن مذهبنا هو الحق الذي لا حقّ بعده. . .

6 ـ سَفْسَطة الاسترحام Appeal to Pity

تسميتها في اللاتينية Ad Misericordium وفي هذه السَّفْسَطة يتمّ استدعاء الرحمة والشفقة لأجل قبول صدق الفكرة، حيث يعمد صاحب الرأي إلى إبراز بعض الأحوال المتعلّقة به والباعثة على الشفقة، ليبني عليها دعوة المخاطب لقبول رأيه. فصورتها العامّة إذن:

- زيد يعرض القضيّة (أو القضايا) (ق) في سِياق الدفاع عن الفكرة (ف)، وذلك بقصد خلق الإحساس بالشفقة.
- إذن الفكرة (ف) صادقة.

ولا يتعلّق الأمر أيضاً بالأوضاع التي يكون من المقبول فيها اعتبار هذه الأعذار، كأن يتعلل الفرد مثلاً باعتلال صحته، ويطرح ذلك حُجَّة موجبة لاستثنائه من القيام بعمل ما؛ فرغم أن طرح هذه الظروف قد يولِّد الإحساس بالشفقة، إلاّ أن ذلك لا يُعدّ سَفْسَطة ما دام وجه التعلّق بين اعتلال الصحة والإعفاء من العمل مقبولاً ومعقولاً على وجه العُموم.

وهذه نماذج لهذه السَّفْسَطة:

- أرجوك اقبل رأيي فحالتي الصحية لا تسمح لي بالاستمرار في الحديث أكثر من هذا.
- أعتقد أن الأطروحة التي قدمتها تستحق التقدير والقبول، ولتعلم أن اللجنة إذا أجازت أطروحتي، فإن ذلك سيُدخل على والدتي سعادة غامرة.
- لقد حاورتك في أمور كثيرة ولم تقبل مني أيَّ رأي، فلا تخيّب مسعاي هذه المرة أيضاً.

7 ـ سَفْسَطة السخرية Appeal to Ridicule

وفي هذه السَّفْسَطة عوض التدليل بالحِجاج القويم يتمّ اللجوء إلى أسلوب السخرية والاستهزاء.

فصورة هذه السَّفْسَطة إذن:

- زيد يسخر من الفكرة (ف)
- إذن (ف) كاذبة.

وهذا الأسلوب على كثرة وروده في المُحاورات فهو باطل لا شكّ في ذلك، لأن مُجرّد الاستهزاء بأفكار الآخرين وتصوير دعاواهم بصورة تبعث على السخرية، لا يعني أن هذه الأفكار باطلة. فلا غنى للمعترض عن سوق القوادح الفعلية التي تُبطل رأي المُحاور إبطالاً صحيحاً، بدل التشويش على رأيه بنظير هذه الأساليب المشاغبة من استهزاء وسخرية...

وهذا القول لا ينسحب بالطبع على تلك الحالات التي يسعى فيها المُحاور إلى بيان سخف الدعوى باعتماد أسلوب استدلالي يُعرف بطريقة الاستسخاف (أو «الردّ إلى السخف» reductio ad absurdum)، وذلك بأن يثبت المُحاور أن التسليم بدعوى الخصم يؤدّي لا محالة إلى تناقض أو إلى رأي سقيم سخيف يتعارض مع قواعد العقل السليم الحصيف.

ومن أمثلة هذا الأسلوب:

- كلما تكلم زيد انتابتني موجة من الضحك، تصوَّر! إنه يعتقد أن النظام الاشتراكي لا يزال قابلاً للتطبيق في الوقت الراهن... ألا ما أتفه هذا الرأي.
- بناء الوحدة العربية؟! ذلك ممكن فقط إذا تمكّن الجَمل من الولوج في سَمِّ الخِياطِ، ها ها ها.

8 ـ سَفْسَطة الإغاظة Appeal to Spite

وتُسمّى في اللاتينية Argumentum ad odium وفي هذه السَّفْسَطة يلجأ المتكلم إلى التوسل بإغاظة المخاطب قصد التأثير في موقفه من الدعوى، أي إن المُعَوَّل عليه في هذا الأسلوب هو تحريض المخاطب ضد الدعوى من خلال

استثارة مشاعر الغضب والغيظ بالوجه الذي يجعله يتنكر لكلّ المعطيات التي قد تكون في مصلحة الدعوى، ويرفضها بناءً على ما يعتمل في نفسه من مشاعر الحنق والحرَد.

وصورتها:

- يتمّ عرض القضيّة (ق) بغرض تحريك الغيظ والحنق لدى المخاطب.
- إذن الدعوى (س) كاذبة (أو صادقة).

وهذا مثال يوضح هذا الضرب من السَّفْسَطة:

- زيد: (س) يدّعي أن الفكر العربي يشهد نهضة في الفترة الحالية، وأنا أوافقه الرأي.

عمرو: ولكن هل تعلم أن (س) هذا هو الذي وصفك بالبليد قبل أيام؟

زيد: صحيح! أنا أيضاً أعتبر آراءه في الفكر العربي مُجرّد تُرّهات لا أساس لها من الصحة.

غير أنه في بعض الحالات قد تكون إثارة الغيظ والحنق غير داخلة في باب السَّفْسَطة، وإنما مُجرّد أثر طبيعي يحدث عند طرح رأي أو فكرة مشروعة في سِياق المُحاورة، ومثال ذلك ما يلي:

- زيد: (س) خيرُ من يصلح لتحمُّل الأمانة المالية لهذه المؤسسة في المرحلة الراهنة.

عمرو: أَتَذْكُر حادث السرقة الذي وقع قبل أيام وفقدت فيه حقيبتك؟

زيد: نعم.

عمرو: لقد تبيّن أن (س) هو الفاعل.

زيد: واللّه لن أزكّيه أبداً بعد الآن.

فمن المشروع في هذا المقام التذكير بهذا الأمر، لأنّه يتعلّق بالأهليّة الأخلاقيّة لِ «س» وهي وثيقة التعلّق بموضوع الحديث، وإن كان هذا التذكير يثير الحنق لدى المخاطب، فذلك مما لا يقدح في صحة هذا المسلك الحِجاجي.

9 ـ سَفْسَطة العصا (أو التخويف) Appeal to Fear

وتُعرف في اللاتينية بـِ Ad baculum أي بالعصا، وذلك في إشارة إلى أنّ المتكلّم هنا يسلك أسلوب التخويف لفرض رأيه بدل سَوْق الحُجَج والأدلّة المناسبة، وهذه الصورة هي ما يُصطلح عليه في الاستعمال الدارج بـِ«الإرهاب الفكري».

والصورة العامّة لهذه السَّفْسَطة كما يلي:

1 ـ عرض القضيّة (ق) بوصفها قضيّة تثير الخوف.

2 ـ إذن القضيّة (ج) صادقة، بوصفها متصلة على نحوٍ ما بـِ (ق).

ووجه البطلان في هذا الأسلوب الاستدلالي أنّ استثارة الخوف لا ينبغي أن تكون وسيلة لإثبات صدق القضيّة ومقبوليتها العقلية. لأن مشاعر الخوف التي تنتاب الفرد أمور ذاتية لا تغيِّر من حقائق العقل الراسخة أو شواهد الواقع الثابتة.

ولا يتعلَّق الأمر هنا مرّةً أُخرى ـ كما تمّت الإشارة في سَفْسَطة «اعتبار المآل» ـ بتلك الصلة المبررة عقلياً، أي حين يحضر الخوف بوصفه معطى موضوعياً محايداً يرد في سِياق البناء الحِجاجي للخطاب، وإنما بالحالات الخاصّة بالجانب الوجداني التلقائي فقط؛ فالتمييز بين المبرّرات العقلية للاعتقاد والمبرّرات الوجدانية للاعتقاد أساسي في هذا الباب أيضاً.

وهذه جملة من الأمثلة التي توضح هذه السَّفْسَطة:

- هل تشكك في وقوع المحرقة ضد اليهود، أنت معادٍ للساميّة إذن، ولعلَّك تعرف ما الذي ينتظرك.
- ألا تؤمن بأن الكوارث الطبيعية عقاب من اللّه، فموعدك جهنم وبئس المصير.
- ألا ترى أن الرئيس زيداً هو الأصلح لقيادة الوطن في هذه المرحلة، إذن فتحمَّل مسؤولية ما سيحصل لك.

والمثال التالي لا يدخل ضمن هذه السَّفْسَطة:

- أما زلت تدافع عن خيار الحرب لحل هذه الأزمة، إن هذا الخيار مدمر ورهيب.

ففي هذا المثال لا نعدم علاقة عقلية منطقية بين القضيّة الأولى والثانية (الدمار الذي تسبّبه الحرب يرد هنا بوصفه مبرراً عقلياً لرفضها) رغم ما قد ينتج عن سَوْق هذه الحُجَّة من استثارة لمشاعر الخوف لدى المخاطب، وهي أمور لا تكون مقصودة لذاتها، وإنما تحصل نتائج جانبية لا سبيل إلى اتقائها.

10 ـ سَفْسَطة رجل القش Straw Man

كما يوحي بذلك اسمها، فإن هذه السَّفْسَطة تقوم على تهوين الرأي الذي تتمّ مُحاورته، وذلك بإعادة بنائه على نحو يصير من اليسير نقضه وبيان تهافته، بحيث يكون من ينسب إليه هذا الرأي كرجل القش الذي يتهاوى بضربة واحدة توحي بأن منتقد الفكرة قد أقام الحُجَّة على فسادها فعلاً. إن الأمر يتعلّق إذن بتحريفٍ وتزييفٍ لِرأي الطّرف الذي تتمّ مُحاورته قصد الاقتدار على كسره بأيسر سبيل.

فهذه السَّفْسَطة تأخذ الصورة العامّة التالية:

- زيد يدّعي القضيّة (ق).
- عمرو يورد القضيّة (ق1) (وهي صورة محرَّفة من (ق)).
- عمرو ينتقد (ق1).
- إذن (ق) كاذبة وعارية من الصحة.

وقد يتمّ تحريف الوضع الذي عليه المُحاور بعدة أوجه أهمّها:

أ ـ انصراف أحد المتحاوِرَين عن الدعوى التي عرضها المُحاور الآخر فعلياً، إلى دعوى أُخرى غيرها يتفنن في بيان عوراتها مستفيداً في ذلك ـ في بعض الحالات ـ من خبرته المسبقة في عيوب هذه الدعوى، بحيث يوهم السامعين بأنه قد كسر مذهب الخصم، بينما لم يعمل في الأصل إلاّ على تمثيل دور العارض والمعترض معاً، تاركاً الموقف الحقيقي للطّرف الآخر على هامش المُحاوَرة. وهذا المسلك المعيب كثير الورود في المخاطبات الفكرية وغير الفكرية التي تجري بين النّاس. وفي كثير من الحالات يكون السبب في هذا السلوك أنّ البعض لفرط عَوَزِهم الفكريّ، تجدهم لا يتقنون القول إلاّ في موضوعات محدّدة، فيعمدون دائماً إلى توجيه الحديث بصورة مقصودة ليلامس ميدانهم الأثير، كي يتمكنوا من

استعراض عضلاتهم ضاربين بالحائط الأعباء التي يشترطها الحِوار التناظري القائم على التفاعل بين طرفين اثنين.

مثال بسيط على هذا الأسلوب السَّفْسَطي:

- زيد: ينبغي للدولة أن تتخذ بعض التدابير للحفاظ على التوازنات الماكرواقتصادية.

عمرو: أنا أعترض على كلام زيد، وأرى أن سياسة التدخل في الحياة الاقتصادية التي تنتهجها النظم الشمولية ستكون لها آثار كارثية على اقتصادنا...

ب ـ اجتزاء بعض الحُجج من البناء الكلي للتّصوّر الذي قدّمه المُحاور ونقدها، ثم ادّعاء أن هذا النقد قد أتى على البناء الحِجاجي لهذا التصوُّر برمّته.

ومثال ذلك أن يؤلف باحث كتاباً في قضيّة من القضايا يدّعي فيه دعوى مُعيَّنة، ويسوق في الدفاع عنها عدداً وافراً من الحُجج المُختلفة تمتد على طول الكتاب، فيكتب منتقدٌ لهذا العمل مقالاً قصيراً يقرّر فيه بطلان ما ذهب إليه هذا الباحث، ويستند في ذلك إلى تسفيهه لحُجَّة واحدة من حُجَجِ الكتاب. وما أكثر مثل هذه المسالك في واقعنا الفكري والثقافي، حتى إن بعض الكَتَبة «يهدمون» أبنية ضخمة لرجال فكر كبار مستندين في ذلك إلى نتف من النصوص يجتزئونها من كتاب أو كتابين، بل تجد بعضهم ممن لم يقرؤوا لهذا المفكر ولا سمعوا منه، وإنما يستندون في ذلك إلى ما تجمَّع في خيالهم من أحاديث صارت مع توالي الدهر صورة «قَشِّية» لهذا المفكر يصعب اقتلاعها من أذهانهم. ورحم اللّه أبا حامد الغزالي الذي ألزم نفسه قبل الانتصاب لبيان **تهافت الفلاسفة** أن يؤلف في بيان مذهبهم على وجهه الصحيح كتاب **مقاصد الفلاسفة** الذي صار مرجعاً وافياً لمن أراد الوقوف على تلخيص أمين لمقاصد القوم.

جـ ـ التهوين من قيمة الحُجج وإفراغها من مظاهر الغنى التي تتضمّنها، ثم نقدها والادّعاء بعد ذلك أن هذا النّقد هو حاسم بالنسبة للحجج الفعلية للمُحاور. فهذا المسلك نوع من الخداع غير المقبول، إذ لا يجوز حرمان المُحاور من حقوقه الادّعائية كاملة ومن ضمنها أن تكون دعواه معروضة بتفاصيلها، وخُصوصاً جوانب

القوة والغنى فيها. وعادةً ما تُرتكب هذه السَّفْسَطة حين يغيب طرف من أطراف المنازعة، فيعمد الطّرف الحاضر إلى تهوين دعواه وإفراغها من عناصر القوة فيها حتى ينقضّ عليها ناقضاً إياها بأقل جهد.

ومثال هذه السَّفْسَطة:

- زيد: إن فكرة داروين هي أن أصل الإنسان قرد، فانظر إلى سخافة هذا الرأي لأن. . .

ومثال آخر:

- زيد: خلاصة مذهب الغزالي أن الفلاسفة ينقسمون إلى مبتدعة وكُفّار، وهذا الرأي باطل لأن. . .

د ـ الانفراد بممثل ضعيف لمذهب من المذاهب الفكرية، وكسر حججه، ثم الادّعاء أن ذلك ينسحب على جميع حجج هذا المذهب، كما يحصل في كثير من البرامج الحِوارية، حيث تدور مُحاورة في قضيّة من القضايا، ويكون أحد الطّرفين المتنازعين مقَصِّراً في إسناد المذهب الذي يمثّله، ثم يتمّ الادّعاء أن هذا الضعف إنما هو ناتج عن خواء المذهب في أصله.

هـ ـ اختلاق مُحاور وهمي بصفات فكرية وخلقية تيسِّر نقده، ثم الادّعاء أن هذا الشخص من أنصار المذهب الذي يمثّله المُحاور، وبطلان هذا الفعل لا غبار عليه، إذ لا ينبغي أن نحَمِّل المذاهب الكبيرة الكثيرة الأنصار والمعتنقين، أخطاء أفراد قليلين أو أشخاص مفردين.

مثال هذه الصورة:

- زيد: التيارات الدينية لا تنتج إلاّ الخراب والدمار، ولتنظر ماذا يفعله التنظيم (س) في البلد (ج).

ومثال آخر:

- زيد: أعرف شخصاً كان مبدؤه في الحياة «المنفعة أولاً» ولم يكن يقيم للقيم وزناً، وقد كان من أنصار هذا المذهب الذي تدافع عنه.

وقريبٌ من ذلك أيضاً:

- زيد: إنني أعتقد أن هناك الكثير من الأضرار التي تلحق بالأطفال نتيجة إدمانهم مشاهدة التلفاز.

عمرو: يذكرني رأي زيد هذا بما فعله والدي مع التلفاز، فقد بادر إلى إعطابه مدعياً أنه شيطان دون أن يلتفت إلى فوائده الجمّة.

11 ـ سَفْسَطة عبء التدليل Burden of Proof
أو استغلال الجهل Appeal to Ignorance

إن السَّفْسَطة السابقة (أي سَفْسَطة رجل القش) يُمكن عَدُّها أيضاً صورة من صور هذه السَّفْسَطة التي نهمُّ بالقول فيها، أي سَفْسَطة التهرُّب من عبء التدليل، لأن تحريف رأي المخاطب وتهوينه، هو في الوقت نفسه تهرب من مواجهة هذا الرأي كما هو في حقيقته، وروغان عنه إلى رأي آخر يسهل نقضه وكسره.

عُموماً، فإنه من حيث المبدأ ينبغي التشديد على أن عرض فكرة ما في سِياق المُحاورة، معناه أن هذا العارض سيقوم بالتدليل على صحة هذه الفكرة، وهذا التدليل هو في الوقت نفسه واجب عليه وحق له.

فواجب العارض أن يقوم بالمدافعة عن رأيه بالحُجج المناسبة إذا ما طُلب منه ذلك، بحيث يصح القول إنه يتحمل مسؤولية التدليل على الفكرة التي يعرضها، ومن هنا كان اصطلاح المناطقة ومُنظِّري الحِجاج على هذا التحمل بعبء التدليل Burden of Proof فإذا تنصل العارض من هذا العبء يكون قد ارتكب سَفْسَطة عبء التدليل، والتي يُمكن الاصطلاح عليها اختصاراً بِـ: سَفْسَطة التهرب.

وأول صورة من صور التهرب من عبء التدليل أن يورد العارض دليلاً ليس له أي تعلّق بالدعوى المعروضة، فيكون تدليله غير مناسب للمقام الحِجاجي الفعلي، وهو إنما يفعل ذلك ليوهم السامعين أنّه أقام الدليل على دعواه، فيعمد في الغالب إلى لَوْك بعض العبارات التي يحسن التشدق بها موهماً أنها تقطع بصحّة دعواه، وقد يحالفه الحظ في ذلك، خُصوصاً إذا كان مجال الحِجاج من الدقة بحيث يعسر على المتتبع العادي أن يتنبّه إلى غياب التناسب بين الدليل

والدعوى، وهذا المسلك الحِجاجي هو الذي يُصطلح عليه لاتينيًا بِـ Ignoratio elenchi.

وقد تتمّ هذه السَّفْسَطة كذلك بأن يطلب العارض من المعترض إثبات كذب الدعوى، متجاهلاً أن التدليل واجب على من ادّعى وليس على من اعترض، وهذا المسلك الحِجاجي هو الذي يُصطلح عليه لاتينيًا بِـ argumentum ad ignorantiam أي الحِجاج باستغلال جهل المخاطب؛ فالمُحاورة العاقلة يحكمها توزيع دقيق للوظائف التداولية بين المتحاورين ينبغي احترامه حتى تسير هذه المُحاورة سيراً سليماً، وتكون فعلاً منزّهاً عن العبث.

وكذلك، فكما أن التدليل واجب على العارض فإنه حقّ له، وبناءً على ذلك، لا يجوز للمعترض مثلاً أن يدّعي بطلان رأي العارض لمُجرّد وجود فراغ تدليلي قد يكون سببه أن عبء التدليل قد استوى في الطّرف الآخر، أي أن دور هذا العارض لم يحن بعدُ لكي يبسط أدلته على دعواه، ومن ثم يُحرم من حقّه في الاحتجاج لمعروضه. فهذه بدورها صورة من صور سَفْسَطة التهرب، أي التهرب من سلوك السبيل الصحيح في الاعتراض على رأي العارض. بل إنّ الأمر قد يصل إلى أقصى مداه، فيتحايل المعترض ويستغل هذا الفراغ التّدليلي، ليدّعي صدق رأيه هو، بناءً على كون العارض لم يفلح في حفظ معروضه. ففي ذلك تهرُّبٌ أيضاً للمعترض من واجبه في التّدليل على رأيه، واكتفاؤه بالادّعاء أن بطلان الرأي المقابل دليل على صحّة رأيه، وهي صورة أُخرى من صور الـ argumentum ad ignorantiam أي الحِجاج القائم على استغلال جهل المخاطب[21]، ويقع هذا العيب الحِجاجي خُصوصاً في المُحاورات التناظرية التي يستقل فيها كلّ واحد من

(21) لا يكون المخاطب في غالب الأحيان جاهلاً، فالمُسَفْسط هو الذي يوحي بذلك، أي إن الأولى أن نقول إن الأمر يتعلّق بِـ«تجاهل» المُسَفْسط لحق العارض في الدفاع عن معروضه، وهذا ما يميل إليه المعاصرون؛ فليس الجهل دائماً هو الذي يعوق العارض عن تدليل دعواه، بل في أغلب الأحيان يكون ذلك راجعاً إلى استغلال المُسَفْسط لبعض الظروف، وعلى رأسها تبادل الوظائف التناظرية لكي يخلق وضعاً يبدو فيه العارض كما لو كان عاجزاً عن تدليل دعواه، فيسرع المُسَفْسط ليدّعي بطلان هذه الدعوى، ومن ثَمّ صحة دعواه المقابلة، وهذه الوضعيّة هي ما كان يَصطلح عليه أهل المُناظرة في التراث العربي بالغصب كما سيأتي بيانه في المقال المخصّص لهذا الفن.

المتحاورين بدعوى تخصه[22]. فنكون في هذه الحالة أمام سَفسَطة مركّبة يُمكن تعيين مكوّناتها فيما يلي:

- حرمان زيد (العارض) من التّدليل.
- ادّعاء أن رأي زيد باطل مادام يفتقد إلى دليل.
- ادّعاء أن بطلان رأي زيد دليل على صحّة الرأي المقابل دون التزام بالتّدليل على ذلك.

وهذه نماذج تمثيلية لهذا التهرُّب من عبء التّدليل:

- زيد: يستطيع الجن أن يحل في الإنسان ويشاركه حيّزاً من بدنه.
  عمرو: ما دليلك على هذا الأمر.
  زيد: لم يستطع أحد أن يثبت أن الجن لا يحل في الإنسان.
- زيد: أنا أعتقد أن الدِّيموقراطية هي الحلّ الاستراتيجي لمشكلاتنا المتعددة، فأثبت لي أنني على خطأ.
- زيد: قلت لك إن المضادات الحيوية لها أضرارها القاتلة؛ وهذا الأمر صحيح، لأنّه من المسائل البديهية التي لم يعترض عليها أحد.
- اللّه موجود، فلم يستطع أحد أن يثبت أنه غير موجود.
  (بل ينبغي أن يقال اللّه موجود والدليل هو كذا وكذا).
- اللّه غير موجود، فلم يستطع أحد أن يثبت أنه موجود.
  (بل ينبغي أن يقال اللّه غير موجود والدليل هو كذا وكذا).

12 ـ سَفْسَطة الدور أو المصادرة على المطلوب Begging the Question أو Circular Reasoning

وهذه السَّفسَطة تُعرف لاتينيًا بـِ Petitio Principii وهي مشهورة، وتُرتكب

(22) يميّز مُنظّرو الحِجاج بين نوعين من المحاورات النقدية، محاورة نقدية تناظرية ومحاورة نقدية لاتناظرية، وسوف يأتي الحديث في مقالين لاحقين عن الفرق بين هاتين الصورتين من المحاورة النقدية.

كثيراً. ففي هذه السَّفسَطة يتمّ في المقدّمات إدراج النتيجة التي يلزم إقامة الدليل على صدقها، وذلك حتى يتوهم المخاطب أن هذه النتيجة من المقدمات المسلّمة، وقد يتمّ هذا الإدراج إمّا صراحة أو بصورة ضمنيّة. والبِنية العامّة لهذه الحيلة الاستدلالية كما يلي:

- مقدمات تتضمّن النتيجة (س) نفسها التي ينبغي التّدليل على صدقها إمّا في صورة صريحة أو مضمرة.
- النتيجة المدّعاة (س) صادقة.

وواضح وجه السَّفْسَطة في هذا الأسلوب، فوضع النتيجة ضمن المقدمات لا يعني بالضرورة أنّها صادقة ما لم يقم الدليل على ذلك، وإلاّ فسنكون كمن يدور في حلقة مفرغة، بحيث إذا سأل المعترض عن الأصل في صدق النتيجة، يحال على المقدمات، فيجد نفسه مرّةً أُخرى أمام النتيجة نفسها المراد تأصيل صدقها، ومن هنا كانت تسمية هذه السَّفْسَطة بالدور، أما تسميتها بالمصادرة على المطلوب، فلأن المطلوب هنا هو النتيجة التي ينبغي إقامة الدليل على صدقها، فبدل ذلك نصادر عليها ونجعلها ضمن المقدمات.

وهذه بعض الأمثلة لهذه الصورة السَّفْسَطية:

- زيد: لماذا تدافع عن صلاحية النظام الشيوعي؟
  عمرو: لأنّه أفضل نظام يصلح لقيادة البشرية.
- زيد: الدِّيموقراطية قيمة كونية، ألا ترى أن جميع النّاس يؤمنون بالدِّيموقراطية.

وتظهر هذه السَّفْسَطة كذلك في بعض الأقوال الموجزة التي تقال قصداً بهذه الصيغة للإيحاء بأنّها من البديهيات، ومن أمثلتها:

- فريقنا سينتصر في هذه المقابلة (النتيجة) ببساطة لأنّه سينتصر فيها (المقدمة).
- هذا الرأي صواب (النتيجة) لأنّه صواب(المقدمة).

13 ـ سَفْسَطة الحداثي Appeal to Novelty

وتسميتها في اللاتينية Argumentum Ad Novitatem ويتمّ فيها الحكم بصدق

أمر ما لمُجرّد أنه حديث أو يرتبط بالحداثة على نحو من الأنحاء. والصورة العامّة لهذه السَّفْسَطة كما يلي:

- (س) أمر حداثي
- إذن (س) صحيح أو (س) هو الأفضل.

ووجه البطلان في ذلك أن جِدة الشيء وحداثته لا يلزم عنهما بالضرورة أن هذا الشيء صحيح أو أفضل من شيء آخر، فصحّة أمر ما وأفضليّته تتعلّقان بمسائل خاصّة معلومة تتصل أساساً ببنائه المنطقي والمعرفي، إن كان موضوعاً فكريًا، أو بميّزاته الذاتية إن كان شيئاً واقعيًا... هذا إذا لم يكن للزمن طبعاً تأثير واضح في الشيء الذي يتمّ تقويمه. ففي الحالات التي يكون فيها للزمن تأثير فعلي في الأشياء، يصح عَدُّ الحداثة قيمة معتبرة في تقويمها والمفاضلة بينها وبين غيرها.

وبيان هذه السَّفْسَطة بالأمثلة كما يلي:

- زيد: النّظريّة التوليدية في اللسانيات هي أفضل النّظريّات وأصحها على الإطلاق.

  عمرو: ما دليلك على ذلك؟

  زيد: إنها أحدث ما أنتجته الدراسات اللغويّة المُعاصرة.

- زيد: أنا أفضّل فكر ابن رشد على فكر الغزالي وأرى أن الأول أقرب إلى الصواب من الثاني.

  عمرو: كيف توصلت إلى هذه النتيجة؟

  زيد: ببساطة لأن ابن رشد جاء بعد الغزالي، فأفكاره أكثر حداثةً منه.

أما الصورة التالية فلا تُعَدُّ سَفْسَطة لأن الزمن فاعل في الموضوع الذي يتناوله التقويم:

زيد: هذا الحليب أحدث من ذاك، فهو إذن أفضل منه.

14 ـ سَفْسَطة التراثي Appeal to Tradition

وتسميتها اللاتينية Argumentum Ad Antiquitatem وهي سَفْسَطة كما هو

واضح مقابلة للسَّفْسَطة السابقة، فبدل التّدليل على صحّة القضيّة بالأدلّة العقلية المقبولة يتمّ في هذا الأسلوب الحِجاج لها بقيمتها التراثية وأصالتها وقدمها. فصورتها إذن كما يلي:

- (س) أمر تراثي ـ قديم ـ عتيق.
- إذن (س) صحيح أو (س) هو الأفضل.

وهذا المنحى في التّدليل باطل، لأن قِدم الشيء لا ينتج عنه بالضرورة صحّة هذا الشيء. غير أنه في بعض الأحيان يصح الاستناد إلى هذا المعطى الزمني في المفاضلة بين بعض الأمور، ومن ثَمَّ لا يُعدّ التوسل بهذه المميّزات داخلاً في باب السَّفْسَطة، ويتعلّق الأمر بتلك الحالات التي يكون فيها الزمن مؤثّراً وفاعلاً في قيمة الأمور التي ينصرف إليها التقويم، ويظهر ذلك واضحاً في بعض الأشياء المادّيّة التي يزيدها القِدم نفاسةً (هذه الخمرة خير من تلك، لأنّها أقدم منها ـ هذا الأثر أعظم من ذاك، لأنّه أقدم منه).

ومن أمثلة هذه السَّفْسَطة:

- زيد: أنا أفضل الحزب (س) على الحزب (ج).

  عمرو: لماذا؟

  زيد: ألا تعلم أن الحزب (س) أقدم من الحزب (ج) بِـ 50 سنة، فلا شكّ أن الحق معه (ما يُسمّى في تقاليد المناضلين الحزبيين بالشرعية التاريخيّة).

- زيد: لا أقرأ إلاّ الكتب الصفراء، فهي أنفع وأفضل.

  عمرو: لماذا؟

  زيد: لأنّها أقدم.

15 ـ سَفْسَطة التعميم المتسرع **Hasty Generalisation**

واسمها باللاتينية secundum quid وتُرتكب هذه السَّفْسَطة إذا تمّ تبرير نتيجة عامّة اعتماداً على عيّنات غير كافية، بحيث تكون المعطيات التي يتمّ البناء عليها في استخلاص النتيجة مفتقدةً خاصيّة التمثيليّة، فهذه التمثيليّة تُعَدُّ شرطاً أساسيًا في هذا النوع من الاستدلالات التي تندرج ضمن ما يصطلح عليه أهل هذا الاختصاص

بـِ التعميم الاستنباطي، أو التعميم الإحصائي، وهي بدورها صور لما يُسمى الحِجاج بالشاهد[23]، فغياب التمثيليّة في هذه التعميمات يجعل الحكم المتحصل لا يتسم بالقدر الكافي من المعقولية.

عُموماً، فإن صورة هذه السَّفْسَطة هي:

- اعتماد عيِّنة محدودة وغير تمثيليّة (س) مأخوذة من مجال (ج).
- استخلاص النتيجة (ن) وسحبها على المجال (ج) كله.

فالسَّفْسَطة هنا ترتبط إذن بخاصيّة اللاتمثيليّة التي تختص بها العيِّنة التي يتمّ الاستناد إليها في تقرير النتيجة، بحيث تكون سيرورة الانتقال من المقدمات إلى النتيجة موجّهة بشكل مسبق، ويكون إجراء الاختبار متحيّزاً يدفع بالنتيجة دفعاً نحو وجهة محددة.

وينبغي التأكيد أنّ الحجم المعقول لهذه العيِّنة ينبغي تحديده تبعاً للمجال الذي نود الاشتغال ضمنه، بحيث تتمّ مراعاة التناسب الكمّيّ والكيفيّ بين العيِّنة وبين حجم وطبيعة هذا المجال، وذلك وفق قواعد معلومة يعكف على تدقيق تفاصيلها علماء الإحصاء.

ويُمكن التمثيل لهذه الصورة السَّفْسَطية بما يلي:

- زيد: الدِّيموقراطية في العالم العربي تزدهر بشكل ملحوظ، انظر مثلاً في المغرب كيف يتمّ الترخيص بتشكيل الأحزاب السياسية.
- زيد: هذا الحزب عنصري، فأنا أعرف عضواً ينتمي إليه رفض مصافحة رجل بدعوى أنه من عرق حقير.

---

(23) يميّز مُنظّرو الحِجاج بين ثلاث خطاطات للحِجاج: الحِجاج السببي causal argumentation، والحِجاج بالشاهد (أو المؤشر) argumentation symptomatic (or sign) والحِجاج بالمقارنة argumentation based on comparison انظر في هذا الإطار:

Frans H. van Eemeren et Rob Grootendorst, *A Systematic Theory of Argumentation, the Pragma-Dialectical approach*, Cambridge University Press, 2004, p.4.

16 ـ سَفْسَطة السببيّة الزائفة أو بعده إذن بسببه

After this, therefore because of this

وهي المعروفة لاتينيًا بِـ post hoc ergo propter hoc وهي تفيد حرفيًا «بعده إذن بسببه»، وتقوم هذه السَّفْسَطة كما هو واضح من اسمها على القَطْع بوجود علاقة تناتُج (سبب/ نتيجة)، انطلاقاً من مُجرّد ملاحظة التعاقب بين حدثين معينين. ووجه السَّفْسَطة في هذا المسلك يتمثّل في أن التعاقب بين الأحداث لا يعني بالضرورة أن اللاحق متولّد عن السابق تولد النتيجة من السبب، فقد يكون هذا التعاقب عرضياً غير معتبر، فيكون الأخذ به نوعاً من التغليط الذي لا يجوز، هذا بالإضافة إلى أنه حتى إذا صدق أن حدثاً لاحقاً قد تولد فعلاً من حدث سابق في ظرف من الظروف، فإن ذلك لا يعني أنه سيتولّد منه في جميع الظروف، مما لا يعفي المستدل من مؤونة التّدليل على صحّة هذا التناتُج بالحُجج المقبولة عقلاً. فلو كان التعاقب بين الظواهر كافياً للحكم بوجود علاقة تناتُج بينها لكان التعاقب بين الليل والنهار أكثر الظواهر استحقاقاً لهذا الحكم، لأنّه الأكثر وفاءً بهذا المقتضى لشدة اطّراده وثباته، ولكننا مع ذلك نميل إلى اعتقاد أن كلاًّ من الليل والنهار يرجعان إلى علّة أُخرى معلومة تتصل بحركة الأرض. فينبغي بالأَوْلى في ظواهر التّعاقب الأُخرى أن نسلك المسلك نفسه في البحث عن العلل الفعلية، والابتعاد عن هذا المسلك الكسول في اعتبار التّعاقب وحده من ضمن سائر الاعتبارات.

وقد توقف الفلاسفة كثيراً عند مبدأ السببيّة وقيمته التّدليليّة، وانتبه كثير منهم إلى ذاك التعسف الذي يحصل عادةً في الانتقال من حالات محدودة إلى تعميمات شمولية، حتى وصل الأمر ببعضهم إلى التشكيك في أساس هذا المبدأ أصلاً، كما نجد عند أبي حامد الغزالي من الفلاسفة المسلمين وديفيد هيوم من الغربيين.

وعُموماً، فإن صورة هذه السَّفْسَطة إذن:

- (ب) تعقب (ج) في الظهور.
- إذن (ج) هي السبب في حدوث (ب).

وأمثلة هذه السَّفْسَطة:

- زيد: بمُجرّد أن وصل الحزب (س) إلى سُدَّة الحكم انخفضت نسبة البطالة

إلى النصف، فهذا الحزب هو أفضل الأحزاب، لأنّه صاحب هذا الإنجاز العظيم.

- زيد: مباشرة بعد تناولي هذه الوجبة أصبت بهذا المرض، لا شكّ إذن في أنّها السبب.
- زيد: قرأت هذه التعويذة فشفيت تماماً، بارك اللّه في صاحبها وفي قدراته الخارقة.
- زيد: كانت وفاة الزعيم بُعيد طلوع النجم (س) فذاك هو السبب بلا أدنى شك.

17 ـ سَفْسَطة المُنْحَدر الزلاّق Slippery Slope

تتمثّل هذه السَّفْسَطة في أن يدَّعي الفرد لزوم وقوع حدث ما، بوصفه نتيجة لحدث آخر دون أن يدلّل على ذلك بحُجج مقبولة، وهي كما يبدو قريبة من السَّفْسَطة السابقة، فهما يشتركان معاً في الاستغلال السيِّئ لما يُسمّى بالحِجاج السببي. وتبلغ هذه السَّفْسَطة حدودها القصوى حين يوهم المسَفْسط بأن هناك سلسلة من النتائج المتعاقبة المترتبة على حدث ما، دون الاستناد في ذلك إلى أي دليل مقبول؛ وصورتها العامّة:

- وقوع الحدث (ج).
- إذن لاشك أن الحدث (د) سيقع.
- وقد يضاف إلى ذلك: ومادام الحدث (د) قد وقع، فلا شك في أن الحدث (ن) سيقع. . .

ومن الأمثلة الموضحة لذلك:

- إن طبع الكتب الدينية، يؤدّي إلى انتشار الأفكار المتشددة، وهو ما يتسبب في تفاقم ظاهرة الإرهاب، لذلك أجد نفسي معارضاً لهذا الأمر.
- لا ينبغي السماح للمرأة بالتصويت، فذلك سيمنحها سلطة سياسية مما سيمكّنها من النفوذ داخل المجتمع، وهذا النفوذ سيكون مقدمة لتصفية الحساب مع الرجل، مما سيؤدّي إلى اضطراب اجتماعي خطير. . .

خاتمة

لقد حاولنا في هذا المقال ـ بقدر الإمكان ـ أن نعرض نماذج من السَّفْسَطات، وما زالت هناك صور أُخرى سوف نتناولها مستقبلاً في سِياق مُحاولتنا توسيع هذا العرض وتطويره، ونشير أيضاً إلى أنّنا حاولنا في هذا العمل الابتدائي الابتعاد عن التدقيقات النّظريّة المتخصّصة، والاصطلاحات العلمية الموغلة في تقنيتها، وذلك مراعاة لمقام هذا المقال. بقي أن نشير إلى أن البحث في السَّفْسَطات ينبغي أن يتّسم بنوع من اتساع الأفق والمرونة في المعالجة، لأنّ الحكم على مسلك فكري أو حِواري يبقى مسألة نسبية لا غنى فيها عن التحليل والتقصّي، فقد تكون بعض الأفعال اللغويّة مما يُعتقد أنه داخل في باب السَّفْسَطة دون أن يكون ذلك صحيحاً بالفعل، والعكس صحيح أيضاً. بحيث يصح القول إنّ درس السَّفْسَطة يبقى مُجرّد دليل عمل، وأداة منهجية يتعيّن الدأب على تطويرها باستمرار، وينبغي أيضاً استثمارها بصورة مبدعة تنأى عن الحرفيّة والجمود.

سَفْسَطات الأكثرية[1]

إذا انتصب الفرد للدفاع عن دعوى يدّعيها، فلا سبيل أمامه إلاّ الحِجاج لها بالأدلّة القويمة، والمدافعة عنها بالمُناظرة الحكيمة، لأن تنكُّب سبيل الحِجاج والمُناظرة في هذا الأمر، يعني التوسل بغيره من الطرق المذمومة عند العقلاء على الإطلاق[2]، فقد يلجأ البعض إلى الإكراه بالعنف المادي، ليحمل النّاس حملاً على قبول رأيه، وقد يَتّكئ البعض الآخر على ألاعيب السحر والشعوذة، فيسحر أعين النّاس وعقولهم، وقد يلتمس آخرون ضالّتهم في ادّعاء القدسية فيعرضون معروضهم كما لو كان أقرب إلى الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. . . إلى غير ذلك من الطرق التي تقود كلها إلى نقيض ما ينبغي أن يكون مقصود الفرد البشري العاقل، سواءٌ في سعيه إلى إقناع الغير بدعواه إقناعاً تنقطع معه كلّ أسباب التردد في نفسه، وتصفو به سريرته من الشُّبَه المُثْقلة، حتى يكون ذلك أنفع له في العلم وأدفع له إلى العمل، أو في طلبه للحق عبر تمحيص

---

(1) هذا المقال امتداد للمقال السابق، فقد تبيّن لنا أن بعض السَّفْسَطات لها قرابة فيما بينها تسمح بإدراجها ضمن فئة اصطلحنا عليها بِ «سَفْسَطات الأكثرية»، فخصّصنا لها هذا المقال المنفصل. وسَفْسَطات الأكثرية هي كذلك من أشد السَّفْسَطات إضراراً بالممارسة الفكرية والسلوك اليومي على حدٍّ سواء. وقد صدّرنا لهذا المقال كذلك بمقدمة عامّة حول السَّفْسَطة لم نشأ أن نحذفها حفاظاً على تناسق المقال الذي كان في الأصل موجّهاً للنشر في أحد المنابر، وهي على كلّ حال تتضمن أفكاراً أُخرى لم ترد في المقال السابق.

(2) إن الحِجاج في مجال القضايا التقريبية والاحتمالية يشكّل معادلاً للطرائق التجريبية في مجال الظواهر الفيزيائية وللأساليب البرهانية الاستنباطية في المجال الرياضي والمنطقي، وإذا ما افتُقد الحِجاج في هذا المجال التقريبي الاحتمالي، فإن الذي يعوّض هذا الفراغ لا محالة هو النزوعات اللاعقلية من غرائز وأهواء تُترجم في الغالب إلى منطق العنف والقوة. انظر بهذا الخُصوص:

Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, *Traité de l'argumentation*, Tome 1, P.U.F, Paris, 1958, p.3.

محصوله الفكري على قاعدة النّقد والتقويم الذي يهيِّئ الحِجاج أفضل شروطه حين يجعل الدعاوى مدار تفاعل عقول كثيرة، وتداول فهوم متعددة قوامها الاختلاف المحمود الذي يزكّي مقادير الحق في الدّعوى، ويقلّل من مواطن الاختلال في مبناها المنطقي أو مواضع النقص في محتواها المعرفي[3]. إن الحِجاج العاقل إذن هو السبيل الأنجع لتجويد العقل وتكثير الحق، إنه المركب إلى تقويم الكسب الفكري الفردي والجماعي، وهو صمام أمان يحفظ الحِوار من الانزلاق إلى صور سيِّئة من طرائق تدبير الاختلاف الذي جعله البارئ سُنَّة لا تتخلف في الأنام.

واليوم، ومع ركوب العصر مركب التّواصل الذي أضحى مقولة تعكس جوهره، وعلامة تدلّ على حقيقته، وخُصوصاً التّواصل الحِجاجي، أصبح التصدّي لفقه الحِوار والحِجاج ضرورة لا يستقيم نظم الفكر إلاّ بها، وحاجة لا يهتدي سعي العقل إلاّ معها. فمخطئ من ظن أنّ الحِوار مُجرّد فعل عابر يُمْكن الخوض فيه دونما حاجة إلى الاطّلاع على شيء من هذا التفكير الفوقي (الوصفي) الذي يُفيض في تسطير حدوده وقيوده، وتقرير قواعده وبنوده، وغيرها من الأمور التدبيرية التي يقف عليها المتصفح للأسفار التي تُعنى بمنطقه ومنهجه[4].

إن الحِوار ـ على النقيض من ذلك ـ ممارسة تحتاج إلى دليل سلوك وخارطة طريق تؤشّر إلى محطاته المُختلفة، وتنبّه إلى شعابه ونجاده ووهاده، وتكشف عن متاهاته ومزالقه، وذلك حتى يكون السيرُ سيرَ السواء لا خبط العشواء، ويكون حال المرء فيه حال العالم بقصده، وليس حال المُكِبّ على وجهه، فيسدّ الباب

---

(3) إن هذين الهدفين يحققهما على التوالي النمطان الحِواريان المعروفان بالمحاورة النقدية والمباحثة.

(4) منطق الحِوار أو الحِجاج أو الفكر النقدي أو الخطابة تخصُّصٌ أصبح اليوم يحظى بعناية خاصّة من طرف الباحثين في مجال المنطق بعدما تبيّن أن الفاعليّة الاستدلاليّة الأكثر دوراناً بين النّاس ليست هي تلك التي تصفها نماذج المنطق الاستنباطي الصّوري، بل هي فاعليّة لاصورية تنعكس بشكل أساس في المنازعات الحِوارية والمدافعات الحِجاجية اليومية. انظر في هذا الصدد مثلاً:

Anne Thomson, *Critical Reasoning*, Routledge, London, 1996.

Jill LeBlanc, *Thinkig clearly,* W.W.Norton & company, Newyork, London, 1998.

P.T.Geach, *Reason and Argument*, Oxford, Blackwell, 1976.

Alec Fisher, *The Logic of Real Arguments*, Cambridge University Press, 1988.

على من يطمع في تصيُّدِ زلاّت الأقدام، من ناصبي الشّراك الطامحين إلى إصابة المراد بأهون العتاد.

بناءً على كلّ هذا نرى أن إشاعة فقه الحِوار وتلقينه للجمهور، ينبغي أن يسير جنباً إلى جنب مع شيوع الفاعلية الحِوارية واتساع دائرتها الاجتماعية؛ إن هذا الفقه ينبغي أن يكون حقًّا طبيعيًا من حقوق الإنسان المُعاصر، ما دام هذا الإنسان يتعرض كلّ يوم لصنوف من الحثّ والتحريض، ترسلها المنابر التي يتبوّأها أهل الدعايات للمذاهب والبرامج والعقائد والبضائع. . . يختلط فيها الطالح بالصالح، والغثّ بالسمين، والسقيم بالسليم، وقد ينطوي بعضها على أعظم المهلكات وأسوأ القارعات. أفليس من حقّ المرء أن يكون على بيِّنة من أمره وهو يهمّ بالاختيار وينهض إلى اتخاذ القرار في شؤونه الحيوية، مناصراً لهذا المذهب، أو مصوِّتاً لهذا الحزب، أو معتقداً لهذه النِّحلة، أو مستهلكاً لهذه البضاعة. . . أليس من أوجب الواجبات على أُولي الأمر من السّاسة وأهل الفكر والتربية أن يمدّوا اليد لهؤلاء الغرقى في بحار لُجيّة من الطروحات والدعاوى، ويمكّنوهم من الميزان الذي يزنون به المتراجحات في عالم الأشياء والأفكار، فيحصل لهم الاقتدار على تمييز الخبيث من الطيب، حتى إذا سلك الواحد منهم مسلكاً، كان ذلك من كسبه الذي لا يُلام فيه غيره.

وحين نتحدث عن فقه الحِوار، فنحن لا نقصد مُجرّد الحِوار العاقل، بل أيضاً صورته المقابلة، ونظيره السالب المعاكس له في الوسائل والغايات كلاًّ أو بعضاً، أي ما يُمكن الاصطلاح عليه بالحِوار غير العاقل الذي لا يكفّ عن مزاحمته ومعاندته؛ فالممارسة الحِجاجيّة لا تسلم أبداً من إمكان الانحراف لتسقط في صور مذمومة من السلوك الحِجاجي إمّا بقصد أو بغير قصد، فيكون ذلك سبباً في إرباك المسار التّصاعدي للفعل العاقل المتوثّب نحو الحق، بحيث يضعف فعّاليته ويقلل إنتاجيته، بل يحرفه في بعض الأحيان إلى نقيض مقصوده، لينقلب الحِجاج بفعل ذلك على عقبيه، ويرتدّ ارتداداً يغدو معه الحِوار ذاته مطيّة الباطل من القول، والفاسد من النظر، وهذه ـ لَعَمري ـ أسوأ حال يُمكن أن ينحدر إليها التفاعل الحِجاجي، ويسقط فيها المتحاورون الذين يصيرون بذلك أهل سَفْسَطة ومغالطة ومشاغبة، لا أرباب تحاور وتناظر ومباحثة.

ولقد كان درس الحِجاج قديمه وحديثه، كثير العناية بهذا الضرب من الحِجاج المنحرف والحِوار الفاسد، أو بالتعبير الاصطلاحي التقني «الحِوار السَّفْسَطائي». إن هذه العناية لم يكن الدافع إليها عند أغلب الفلاسفة والمناطقة القدماء والمحدثين الطمع في التوسل بهذه العدة الحِجاجيّة الفاسدة إلى تبكيت الخصم وقهره، والتمويه عليه بشتى الحيل المغلطة اللفظية والمعنوية[5]، وإنما كانت الغاية من وراء ذلك تحصيل الفهم لطبيعة هذا الحِجاج المغالط، وسبر أغواره الملتوية، وطرائقه الخداعية وذلك بقصد التحرّز من الوقوع فيها بالنسبة لمن خلَت سريرته من نيّة السوء في سلوك هذا المسلك، وكذلك لسدّ الطريق على من عقد العزم وبَيَّت القصد على نصب الشراك في طريق غيره للظَّفَر في المنازعة بأيسر سبيل. إنّ الأمر هنا أشبه ما يكون بعمل الطبيب الذي يجهد فكره في فهم القوانين التي تحكم ظهور العلل وزوالها، ليس بغرض إفشائها وإشاعتها بين النّاس، ولكن بهدف القضاء عليها إذا وقعت بالفعل، وحتى مع عدم وقوعها بالفعل، فإن فهم هذه العلل يُهيِّئ المجال للوقاية منها مادام أنّها كامنة على الدوام في عالم القوة والإمكان.

إن الناظر في كتب المنطق القديم يجدها حافلة بالفصول المفردة لهذا المبحث، أو في الأقل لا تكاد تخلو من الإشارات والتنبيهات إلى الأمور التي لا يُعذَر المرء بجهلها، لأن ذلك يوشك أن يجعله لقمةً سائغةً بين فكّي السَّفْسَطائي العليم اللسان، الخبير بصنوف السَّفْسَطات وبطرائق إجرائها إجراء يعمي المخاطب عن مواطن الفساد في منطوقه أو مكتوبه.

وقد كان لفظ السَّفْسَطة يُتداول عند القدماء بمعنى الحكمة المُمَوِّهة التي يُظنّ أنّها حكمة حقيقية دون أن تكون كذلك، فقد عرّفها القدماء تعريفات شتى تَؤُول في مجملها إلى التعريف الأرسطي لها بكونها «استدلالاً صحيحاً في الظّاهر معتلاً

(5) قد تسوء نيّة المرء إلى الدرجة التي تجعله يطلب هذه الأدوات لهذه الأغراض السيِّئة كما كان الحال عند عتاة السَّفْسَطائيين اليونان (بحسب الصورة التي وصلت إلينا عنهم) الذين جعلوا صنعتهم علماً يُتعلّم وحرفة تُحذق، لتصير مطيّة لصنوف من الخداع والتضليل، وكما هو الحال اليوم عند نفر من «السَّفْسَطائيين الجُدُد» الذين يملؤون الدنيا خداعاً وتضليلاً عبر وسائل الإعلام التي أضحت في كثير من الأحيان ميدان سَفْسَطة بامتياز.

في الحقيقة»، أي أنّها أقيسة يَعْمَلها الخطيب، أو المدلِّل عُموماً، فتظهر للمخاطَب كما لو كانت منظومة على الصحيح من الأقيسة، وخالية من القوادح الصّورية والمضمونية، غير أنه خلف هذا المظهر الخادع تتخفى جملة من التمويهات اللفظية أو المعنوية التي إن لم يُنتبه إليها، فإنها تمرِّر الكاذب في صورة الصادق، والفاسد في هيئة الصحيح، والباطل في قناع الحق(6).

أما المُعاصرون فقد أفادوا كثيراً مما راكمه القدماء من درس لهذه الظاهرة التخاطبية، ولكنهم سعوا أيضاً إلى الاجتهاد في مزيد من التدقيق والتحقيق في فهمها ضمن ما استجدّ من أبحاث علمية في ميادين عديدة، كالمنطق وعلوم التّواصل واللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس. . .فكشفوا الكثير من الخبايا، وطرحوا عِدَّةَ سُبُل كفيلة بتجنيب الحِوار مثل هذه المزالق السيِّئة، ولا سيما أن العقل المُعاصر صار ألصق بالحِوار منه بالصورة المنطقية الخالصة، وأصبح الفكر المُعاصر يميل أكثر فأكثر عن العقلانية الصّورية إلى العقلانية الحِوارية(7).

إن مدلول السَّفْسَطة عند المُعاصرين لا يختلف في الجوهر عن التعريف القديم، رغم أنه ينزاح عنه قليلاً(8)، بحيث أصبحت هذه الممارسة تكتسي معنى مُحدَّداً بفضل استثمار مفاهيم نظرية جديدة(9)، خُصوصاً مع التصوُّر التداولي الجدلي المُعاصر الذي يربطها بالمُحاورة النّقدية(10). فقد شدّد المُعاصرون على أن

---

(6) انظر: **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ووكالة المطبوعات الكويت، ط1، سنة 1980، ص489. وكذلك ابن رشد، **نص تلخيص منطق أرسطو**، المجلد السادس والسابع، كتاب **طوبيقى وسوفسطيقى**، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992، ص672.

(7) في الخاصيّة الحِوارية للعقلانية المعاصرة، انظر كتاب: **في أصول الحِوار وتجديد علم الكلام** للدكتور طه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء ـ المغرب، 1987.

(8) Michael Wreen, «What is fallacy», in *New Essays in Informal Logic,* Ontario, Canada, 1994, p.93.

(9) من المفاهيم التي أفاد منها أصحاب التصوُّر التداولي الجدلي في تنسيق نظريتهم حول المحاورة النقدية وتصورهم للسَّفْسَطة مفهوم فعل الكلام كما نجده مبسوطاً في أعمال رواد نظرية أفعال الكلام، وخُصوصاً أوستين وسيرل وغرايس.

(10) المحاورة النقدية هي ضرب من الحِوار تتمّ فيه المواجهة بين طرفين، ويكون هدف =

المُحاورة النّقدية يُمكن النظر إليها بوصفها متوالية من أفعال الكلام، وضمن هذه المتوالية يُمكن التمييز بين أفعال مشروعة تحترم القواعد المنظمة للمُحاورة النّقدية، وأُخرى غير مشروعة تخرق هذه القواعد بصور مُختلفة، وهذه الأفعال غير المشروعة هي بالضبط ما يصطلح عليه بالسَّفْسَطة في المنظور المُعاصر، ويُعَدُّ الإقدام عليها ضرباً من الغلط المرفوض، ليس من الناحية الأخلاقيّة، ولكن من الزاوية المنطقية الصرفة، لأنّها سلوكيات يؤدّي التلبُّس بها إلى تعويق الهدف الأصلي من إجراء المُحاورة النّقدية، وهو حلّ المنازعة حلاً يرقى إلى أعلى درجات المعقولية الممكنة[11].

لقد اعتنى مُنظِّرو الحِجاج المُعاصرون بالسَّفْسَطات أو الأغلاط الحِوارية أشدّ العناية تعريفاً ودراسة وتحليلاً، وانتهى بهم المطاف إلى اقتراح تصنيفات متنوّعة لها اعتماداً على معايير متعددة، وأودّ هنا أن أسلّط الضوء على عيِّنة من هذه السَّفْسَطات، يكثر حضورها في الممارسة الحِجاجيّة اليومية، ويتعلّق الأمر بما يُمكن الاصطلاح عليه بـ«سَفْسَطات الأكثرية»؛ فما المقصود بهذا الضرب من السَّفْسَطات؟

من حيث المبدأ يتطلب الحِجاج الاعتماد على الأدلّة التي تخاطب الحس السليم والعقل القويم، الذي يجد نفسه منقاداً إلى التسليم بها والقبول بمقتضياتها. غير أن بعض الممارسات الحِوارية تنزلق ـ كما أسلفنا القول ـ نحو استبدال الأدلّة العقلية بجملة من الحيل اللغويّة أو غير اللغويّة، نصرةً للرأي بأيّ وجه كان، فتسقط بذلك في السَّفْسَطة. ومن الحيل التي قد يلجأ إليها المُسَفْسِط، أن يشير إلى كثرة المناصرين للدعوى التي يدّعيها أو الفكرة التي يناصرها[12]، فيلعب بذلك على حقيقة سيكولوجية تتمثّل في أن عامّة النّاس يُبدون ميلاً أقوى إلى القضايا التي

= كل طرف هو إقناع الطرف الآخر بدعواه، وذلك عبر سلوك مسلك الحِجاج المنضبط بجملة من القواعد المسلَّم بها من الطرفين، ويتمّ هذا الإقناع استناداً إلى المقدمات التي يقبل أو يسلّم بها هذا المحاور.

(11) انظر في هذا الصدد المقال الشهير لفان إيمرن وروب خروتندورست: «السَّفْسَطات من منظور تداولي جدلي». (انظر لائحة المراجع).

(12) من بين التسميات التي تُعرف بها هذه السَّفْسَطة أيضاً Argumentum ad Numerum أي الحِجاج باعتماد العدد، عدد المعتقدين أو العاملين أو المستحسنين.

تحظى بأكبر عدد من المناصرين، ويجدون الاطمئنان التامّ في «لزوم الجماعة»، وإن دلّ العقل على بطلان رأيها وفساد مذهبها. إن هذه الخاصية السيكولوجية المتأصّلة في النفس البشرية، كانت موضوع بحث عميق في ميادين علم النفس وعلم الاجتماع ولدى الفلاسفة والناظرين في طبائع العقائد والأديان. . . فللجماعة سلطان على النفوس لا يدانيه في قوته سلطان آخر، ولا حتى سلطان العقل أو الشرع، فكم من المنقولات الصحيحة، وكم من المعقولات الصريحة، تُطّرح في كلّ آنٍ وحين، ويُعمل بدلاً منها بأمور أُخَر لأن الجماعة تلبّست بها اعتقاداً أو عملاً أو رضاً واستحساناً. إنها «نفسيّة القطيع» التي أفاض علماء النفس الاجتماعي في شرحها وتوضيحها، وبيان أساسها المتمثّل فيما يُصطلح عليه بِـ مفعول العُصبة bandwagon effect، أي ذاك الفاعل النفسي الطبيعي في الإنسان، والذي يدفعه إلى التطابق في أفعاله واعتقاداته مع الكثرة لا يفارقها قيد أنملة[13].

إن هذا الضرب من السَّفْسَطات، يقبل التفريع بحسب طبيعة الوظيفة التي يتمّ إسنادها إلى هذه الأكثرية أثناء استدعائها شاهداً على صحّة الدّعوى وصواب الفكرة، ويُمكن التمييز في هذا الباب بين وظائف ثلاث: الاعتقاد والعمل والاستحسان. فالسَّفْسَطة المتعلّقة بالوظيفة الأولى يتمّ فيها استدعاء اعتقاد كثير من النّاس حُجَّة على صحّة الدّعوى؛ والسَّفْسَطة المتعلّقة بالوظيفة الثانية يتمّ فيها استدعاء عمل كثير من النّاس بأمر ما دليلاً على صحته؛ بينما في السَّفْسَطة المرتبطة بالوظيفة الثالثة، يكون سند الدّعوى هو أن كثيراً من النّاس يميلون إلى أمر ما ويفضلونه ويستحسنونه، بحيث تكون الحُجَّة هي هذا الميل في حد ذاته.

وعلى هذا الأساس يُمكننا الحديث عن سَفْسَطات ثلاث، كلها تندرج تحت حُجَّة الأكثرية الباطلة، وهي بحسب الاصطلاحات المعتمدة لدى أهل الحِجاج[14]:

---

(13) bandwagon كلمة إنكليزية مؤلفة من band أي الجماعة وwagon أي القاطرة، بحيث تفيد اللفظة ككل، القاطرة التي تحمل حشود العامّة إلى مكان الاستعراض. وقد اشتق مُنظّرو الحِجاج من هذا الاصطلاح تسمية أُخرى لسَفْسَطة الأكثرية هي سَفْسَطة مفعول العصبة bandwagon fallacy.

(14) إن الترجمات التي وضعناها لهذه السَّفْسَطات عبارة عن مقترحات ابتدائيّة مفتوحة على التعديل والإغناء.

سَفْسَطة «ما يراه النّاس» Appeal to belief.

سَفْسَطة «ما جرى به العمل» Appeal to common practice.

سَفْسَطة «ما يهوى الجمهور» Appeal to popularity.

سَفْسَطة ما يراه النّاس Appeal to Belief

يتعلّق الأمر في الصورة الأولى «ما يراه النّاس» بذاك المسلك الحِجاجي الذي يحتج فيه المُحاور لدعواه بأنّها من القضايا التي يعتقدها عُموم النّاس؛ فكثرة المعتقدين تحضر هنا سنداً يُتّكأ عليه لتقرير صدق الدّعوى، فما دام أن هذه الدّعوى استطاعت أن تحظى بعدد كبير من المعتقدين، فإن ذلك لا يُمكن أن يكون إلاّ نتيجة لصدقها، لأنّه من المُحال اجتماع الكثيرين على الخطإ[15]. إن هذه الفكرة التي ترى استحالة اجتماع الكثيرين على الخطإ هي أساس تفسير الكثير من السلوكيات الاعتقادية لدى عامّة النّاس، فلا نستغرب حينها أن نجد النّاس يميلون مثلاً إلى اعتقاد الآراء الأكثر شيوعاً، ويفضلونها على الآراء التي لا يعتقدها إلاّ القلّة دون الالتفات في الغالب إلى القيمة الصّدقية لهذه الآراء. وقد ترد هذه السَّفْسَطة في تعابير لغويّة متعددة ومتنوّعة (جميع النّاس يرون هذا ـ النّاس مجمعون على هذا الأمر. . . ـ هذا أمر مفروغ منه عند جميع النّاس. . . ـ كثير من النّاس يؤمنون بذلك. . . ـ لا أحد يشك في أن. . .) وعادةً ما تكون الصلة فيها بين الحُجَّة والنتيجة مضمرة، لأن الإضمار يزيد من طاقتها التمويهية ويعمي المخاطب عن مواطن التغليط فيها.

ولعلَّ الخطاب الشفوي اليومي هو الأكثر اتكاءً على هذا المسلك الحِجاجي،

---

(15) هناك كلام مأثور عن نبي الإسلام محمد صلى اللّه عليه وسلّم: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة أو على خطإ**»؛ وهذا القول إن صحّت نسبته، فيتعيّن فهمه بوجه لا يجعله يتعارض مع ما نحاول بيانه في هذا السّياق، وتأويلنا لهذا الحديث ـ واللّه أعلم ـ أن مقصود الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم أن الأمة إذا اجتمعت على ضلالة، فهي ليست جديرة بأن تُحسب عليه وأن تنسب إلى دينه، وليس ما هو شائع من أن الأمور المُجْمَع عليها هي من الأمور المبرأة من الخطإ، لأن الإجماع أصلاً غير وارد ولا ممكن عقلاً. فيكون معنى الحديث ليس هو تقرير قاعدة مُعيَّنة للصحة والصدق (الإجماع) وإنما تحفيز الأمة على العمل الدائم للابتعاد عن الخطإ والضلالة.

فهو الأقل خضوعاً للرقابة النّقدية والتقويمية لأنّه ينفلت من التوثيق، مما يجعل المتلبّس به يتنصل بسهولة من النّقد والمحاسبة[16]، وهذا لا يعني أن الخطاب المكتوب يسلم من السقوط في هذه الآفة الحِجاجيّة، فما أكثر النصوص التي تحوي هذا الضرب من السَّفْسَطات، خُصوصاً في ميادين التدافع السياسي والجدل المذهبي الديني أو الفكري، وكذلك في الخطاب الدعائي الاقتصادي... ولنَسُق بعض الأمثلة التي توضح ذلك:

نقرأ مثلاً في إحدى الصحف العربية ما يلي[17]:

«يعتقد الكثيرون من خبراء العقار في بريطانيا أن جزيرة 'كاب فيردي' (أرخبيل أو مجموعة جزر) المقابلة للساحل الغربي لأفريقيا بالقرب من جزر الكناري، ستكون نقطة جذب جديدة للباحثين عن منزل تحت الشمس بعيداً عن ضوضاء المدن وبأسعار رخيصة يُمكن تحملها، والساعين لإيجاد استثمارات مربحة على المدى البعيد»

ففي هذه الفقرة يحتج الكاتب لقيمة جزيرة كاب فيردي السياحية والاقتصادية بحُجَّة «ما يراه النّاس»، أي من خلال الإشارة إلى كثرة المعتقدين في القيمة الاقتصادية لهذه المنطقة، دون أن يُحَمِّل نفسه عناء التدقيق في عدد هؤلاء المعتقدين والظروف التي أحاطت بإعلانهم هذا الاعتقاد، فأحرى أن يشير إلى المعطيات ذاتها التي تؤكد بشكل ملموس قيمة هذه المنطقة، بدل الاتكاء على مفعول الكثرة في نفوس المخاطبين. والطريف في هذا القول، أن سَفْسَطة ما يراه النّاس، جاءت في هذا الكلام متداخلة مع سَفْسَطة أُخرى مشهورة أيضاً[18]، وهي سَفْسَطة الخبير Appeal to Authority وتحديداً سَفْسَطة الخبير المجهول Appeal to an Unnamed Authority؛ فليس فقط كثيرون من عامّة النّاس يعتقدون هذا الأمر،

---

(16) خذ ورقةً وقلماً، وتابع أي برنامج من البرامج الحِوارية التي تقدّمها القنوات الفضائية، وحاول تحليل الجانب الاستدلالي في هذه المحاورات، ستكتشف أن عدداً مُعتبراً منها عبارة عن منازلات سَفْسَطائية بامتياز، الجانب العاقل فيها لا يكاد يقاس إلى سيل السَّفْسَطات التي يجد فيها المتحاورون المهرب السهل من مآزقهم المذهبيّة. أما أحاديث النّاس اليوميّة فحدّث عنها ولا حرج.

(17) **الشرق الأوسط**، العدد 10000، 15 نيسان/ أبريل 2006.

(18) لقد تحدّثنا عنها في المقال السابق.

بل فئة مُمَيّزة منهم، هم خبراء العقار الذين لا يتمّ التصريح لا بهويتهم ولا بعددهم ولا بطبيعة هذه الخبرة المتعلّقة بالعقار المشار إليها في المثال.

ولنقرأ قولاً آخر:

«أغلب النّاس يعتقدون أن البنوك السعودية ستواصل تحقيق نمو قوي إلى حدٍّ ما في الأجل المتوسط»(19)

نلاحظ في هذا النص أيضاً حديثاً عن الأغلبية، لكن هذه الأغلبية لا يتمّ تحديد مستندها، هل هو عمل إحصائي دقيق، أم دراسة لعَيِّنة محددة، أم تقدير قائم على ترجيح من خبير محنّك... وحتى لو صحَّ اعتقاد هذه الأغلبية لهذا الأمر، ما منع ذلك اجتماعهم على الخطإ، بدليل حصول ذلك في كثير من الأحيان. بل إنّ الغريب في هذا القول أن يتمّ الاحتماء برأي عامّة النّاس في موضوع يدخل في باب التخصّص الذي لا يفقهه إلاّ المتمرِّسون الأفذاذ. فهذا الاستدلال بهذا الاعتبار، يُمكن عدّه استدلالاً سَفْسَطائياً يروم اعتماد حُجَّة الأغلبية لمُجرّد فعّاليتها في كسب النصرة للرأي المعروض، وهو في هذا القول حالة الانتعاش والنمو في البنوك السعودية.

وقد يتمّ في هذا الضرب من السَّفْسَطات الاحتماء ببعض الإحصاءات، كما نجد في بعض صور التوظيف السيِّئ لاستطلاعات الرأي في تأييد بعض وجهات النظر وتعزيز مصداقيتها، وذلك بالصورة التي أصبحت دارجة لدى بعض المؤسسات الإعلامية؛ فكثير من هذه الاستطلاعات لا قيمة لها من الناحية الحِجاجيّة، لأن كثرة معتقدي أمر من الأمور لا تغيّر من حقيقته، هذا فضلاً عن أن هؤلاء المستطلعين إنما يعبّرون عن أمانيهم، أي أن جوابهم يكون على سؤال «ماذا أتمنى؟»، بينما يساق هذا التصويت كما لو كان جواباً عن سؤال «ماذا أعتقد؟» وشتّان ما بين السؤالين. وهذه نماذج لبعض الأسئلة التي طرحت في بعض مواقع الإنترنت يظهر فيها هذا النمط من الاختلال:

- من تُراه أجدر بتسيير لبنان خلال فترة الفراغ السياسي؟

(19) انظر هذا الرابط على شبكة الإنترنت
http://www.elaph.com/ElaphWeb/Economics/2005/7/75822.htm

فالجواب هنا لا شكّ في أنه سيستبدل «من ترى» بـ«من تتمنى»، لأن المستطلع لن يجيب من وحي تقييمه الموضوعي المتزن للوضع القائم، وإنما بتوجيه من أهوائه السياسية وانفعالاته المذهبيّة التي تكون في خضمّ الأحداث السياسية، في أقصى حالات الاستثارة والتهيّج، فضلاً عن أن هذا المستطلع حتى لو التزم بقدر من النزاهة والحياد، ما استطاع أن يقدّم الرأي السديد، لأن الأمر هنا موكول لأهل الاختصاص العارفين بالتفاصيل التي لا يتأتى إدراكها لغير هؤلاء الذين وقفوا أنفسهم على البحث والنظر والتحليل، وليس العامّة الذين يتابعون الأمور من بعيد. من ثَمَّ، فإن مثل هذه الاستطلاعات عادةً ما تكون محكومة بمقاصد أُخرى هي خلق مفعول العصبة الذي تحدثنا عنه سابقاً، أي الإيحاء بأن الأغلبية على هذا الرأي أو ذاك في قضيّة من القضايا، لما في ذلك من تحفيز وتوجيه لمن لا يزال متردّداً في القطع برأي من الآراء المتصارعة.

وهذا سؤال آخر:

من هو أفضل لاعب في دوري أبطال العرب؟

فمن المستبعد أن تكون الإجابة عن هذا السؤال عن تقدير دقيق لمعايير الحكم في هذا الباب، خُصوصاً أن الأمر يتعلّق بمجال تحكمه لغة العواطف والميول النفسيّة البعيدة عن قواعد التفكير الموضوعي المنضبط...

وغير ذلك من نظير هذه الأسئلة التي يكون الجواب عنها موجّهاً بقصد مسبق هو استثارة مفعول العصبة، واستثمار ذلك في ترويج الآراء وإذاعتها.

وعُموماً، فإن الحِجاج بـ«ما يراه النّاس» أسلوب لا عبرة به، لأن آراء النّاس ولو كثروا، لا تغيّر من القيمة الصّدقية للدعوى التي تحتاج إلى تمحيص علمي ومنطقي في ذاتها.

سَفْسَطة «ما جرى به العمل» Appeal to Common Practice

إن هذه السَّفْسَطة تستثمر بدورها حُجَّة الأغلبيّة أو الأكثرية، لكن هذه الأكثرية تحضر هنا في صورة أكثرية العاملين، بحيث يومئ المستدل إلى أن كثرة العاملين بأمرٍ ما دليل على أنه من الأمور القويمة والمشروعة. إن القائلين بصحّة

هذا المسلك الحِجاجي يفترضون ـ أو بالأحرى يدّعون ـ أن اتساع العمل بأمر من الأمور إنما هو علامة على مشروعيته، إذ لا يعقل - في منظورهم - أن تجتمع الكثرة من النّاس على عمل باطل أبداً[20]، ونسوق مثالاً يوضح هذا النوع من السَّفْسَطة كما قد يرد في التّواصل اليومي.

في موقع من مواقع الفتاوى الفقهية يطرح أحد المستفتين قضيته على النحو التالي[21]:

«والدي يعتمد في معيشته ودخله على فوائد البنوك، وأنا كنت في السابق من المؤيدين للتعامل بفوائد البنوك، والحمد للّه من فترة وجيزة اطلعت على حكم حرمة فوائد البنوك واعتبارها رِباً. . وعندما قمت بإبلاغ والدي بحكم الشرع في التعامل بالفوائد وتخويفه من ارتكاب ما نهى اللّه عنه، لم يأخذ الموضوع على محمل الجد وقال إن جميع النّاس يتعاملون بالفوائد، وأنا أريد أن أدرس في الخارج على حسابه فهل يحلّ لي ذلك؟ جزاكم اللّه ألف خير».

إن الحُجَّة التي دافع بها الأب عن رأيه في جواز التعامل بالفوائد البنكية تدخل في باب سَفْسَطة «ما جرى به العمل» فبدل البحث عن المستندات المقبولة في مجاله الاستدلالي (يتعلّق الأمر هنا بالمجال الشرعي الذي يتطلب التوسل بالأدلّة الشرعية المعتبرة) نجده يتكئ على حُجَّة باطلة بالموازين الحِجاجيّة المعقولة، وهي أن جميع النّاس يفعلون هذا الأمر، فهذه الكثرة العاملة ترد هنا بوصفها مقدمة تجيز الانتقال إلى النتيجة، بحيث يُمكننا بنوع من التعميم إعادة بناء

(20) لقد ساير التقنين الفقهي الإسلامي، والتنظير القانوني عُموماً هذه القاعدة في كثير من الأحيان في باب ما يُسمّى بالعُرف الذي عُدّ في الفقه الإسلامي مثلاً «شريعةً مُحَكَّمَة»، بل إننا نجد بعض المذاهب الفقهية جوّزت في بعض الأحيان الأخذ بالقول الضعيف المرجوح إذا كان مما جرى به العمل بين أهل بلد أو منطقة حتى مع وجود المشهور الراجح، فلو تمّ العمل برأي من الآراء في شؤون القضاء وتدبير النوازل، ثم درج القضاة على العمل به وتلقوه بالقبول، صح عدّه من العمل الذي يَرجَح المشهور من الأقوال في بابه، وواضح أن هذه القاعدة الفقهية موجّهة بهذا الأساس النفسي الذي يجعل النّاس أميل إلى مسايرة غالب العمل على الانضباط لغيره وإن كان الحق في صفه.

(21) النص موجود في هذا الرابط بتاريخ 17/ 04/ 2005:
http://www.islamonline.net/livefatwa/arabic/Browse.asp?hGuestID=Ji8go8

الصورة الاستدلاليّة الواردة في هذا القول على النحو التالي:

- جميع النّاس يتعاملون بالفوائد البنكية (المقدمة).
- كل عمل يفعله جميع النّاس أو أكثرهم مشروع ومحمود (قاعدة عامّة مضمرة في المثال).
- يجوز لي التعامل بالفوائد البنكية (نتيجة مضمرة أيضاً ومفهومة من سِياق الكلام).

فنحن إذن أمام سَفْسَطة «ما جرى به العمل» وهي ـ كما أشرنا ـ آلية مغالطة أساسها باطل؛ إذ ما الذي يضمن أن يكون هذا العمل مشروعاً وإن كثر العاملون به، فكم من الأعمال الواضحة البطلان مع أن أهلها لا يحصيهم العدد، وكم من الأعمال المحمودة التي لا يكاد يعمل بها أحد، فكثرة العاملين لا عبرة بها في مجال الحِجاج العاقل، مما يجعل رأي هذا الأب هنا فاقداً لأيّ وزن من الناحية الاستدلاليّة.

ومظاهر إعمال هذا الأساس الحِجاجي السيِّئ كثيرة شائعة، ونذكر على سبيل التمثيل ـ خُصوصاً في المجتمعات التقليدية كالمجتمعات العربية عُموماً ـ ذاك الحرص على مراعاة التقاليد القَبَلية والعشائرية والعائلية، حتى إن الفرد لفرط وفائه لتقاليد القبيلة العمليّة قد يعرِّض نفسه للأضرار الكبيرة. كما نجد هذا المسلك الحِجاجي فاعلاً وإن بصورة ضمنيّة في الولاءات المذهبيّة والسياسيّة من أحزاب وجماعات يذوب فيها الأفراد بصورة كليّة ويسلكون مسالك الجماعة دون أن يكلِّفوا أنفسهم عناء المراجعة والمساءلة العاقلة لما هم عليه، وقد يصل الأمر ببعضهم إلى إلحاق الأذى بذاته وبغيره مسايرة منه لما هو معمول به في جماعته وحزبه.

وقد أشار القرآن كثيراً إلى هذا الضرب من السَّفْسَطة بوصفه مُتَّكَأً لمُنْكِري الإسلام وعقائده وشرائعه الجديدة كما نجد في الآية الكريمة التالية: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، ثم نجد في السِّياق نفسه بعد ذلك جواب القرآن ﴿. . .قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ﴾.

وفي آية أُخرى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170].

الملاحظ في هاتين الآيتين أن الاتّباعيّة هنا تتقوى بعاملين اثنين: «مفعول العصبة»، الذي يدفع إلى اتّباع الأكثرية ومسايرتها في ما درجت على العمل به؛ و«مفعول السلطة»، الذي يتمثّل في إضفاء طابع خاص على هذه الأغلبيّة العاملة، وهو مقامها «الأبوي» ـ أو «السَّلَفي» عُموماً ـ الذي تُستدعى قوته التحفيزية ذات السطوة البالغة في نفوس عُموم النّاس الذين يميلون إلى تقديس الآباء والأسلاف في الغالب، غير أن الجواب الإلٰهي كان حاسماً في إرجاع الأمور إلى وضعها الصحيح، وكشف المظاهر السَّفْسَطائية في هذا المسلك الحِجاجي المعيب، فالاحتكام ينبغي أن يكون إلى العقل والمعقولية وحدهما ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾، ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

وهذا الذي أشار إليه القرآن يسري على جميع العقائد والأفكار والعوائد العمليّة الجديدة، فهي تكون على الدوام محطَّ مناوأة ومعاداة من قِبل السواد الأعظم الذين لا يستحسنون الدخول في مغامرات تجريبية جديدة لأوضاع مستحدثة، ويفضلون الإبقاء على ما هو قائم موهمين أنفسهم بأنه الحقّ الذي لا مجمجة فيه، تارةً بالإشارة إلى «سلفيّته» وتارةً أُخرى بالتلويح إلى «جمعيّته» دون الالتفات في الغالب إلى «معقوليّته».

سَفْسَطة «ما يهوى الجمهور» Appeal to Popularity

في هذه السَّفْسَطة يتمّ استثمار حُجَّة الأغلبيّة التي ترد هنا في صورة أغلبيّة تستحسن وتفضل القضيّة التي تتعلّق بها المنازعة؛ فاستدعاء هذه الأغلبيّة المُستحْسِنَة والمُفَضِّلة يرد مقدمة في هذا الاستدلال، بحيث لا يكلِّف المستدل نفسه عناء البحث عن الحُجَج المقبولة بمقتضى الحسّ القويم، ويكتفي بهذا المسلك الحِجاجي المعيب طالباً من المخاطب التسليم له بالنتيجة رغم أنّها بُنيت على أوهى الدعامات الحِجاجيّة، ولننظر في الحِوار التالي:

زيد: ما هو الحزب السياسي الذي تدعمه؟

عمرو: الحزب (س).

زيد : ما الذي أعجبك في هذا الحزب، أنا لا أجد فيه شيئاً يُستحسن، لا مصداقيّة ولا برنامجاً سياسياً ولا أيّ شيء آخر.

عمرو : في الحقيقة لقد كان هذا رأيي فيه، ولكن بعد الذي رأيته من تعاطف جماهيري معه خلال المدة الأخيرة، أصبحت من أكثر الداعمين له، فلا يُمكن أن يكون ميل الجمهور إليه إلاّ لكونه الأفضل.

إن ادّعاء الأفضليّة للحزب (س) في هذا المثال لا يتأسّس على النظر في فضائل هذا الحزب الفعليّة؛ فالأحزاب تتفاضل فيما بينها بأمور معلومة من قبيل الكسب السياسي والتاريخ المجيد أو المبادئ المشرّفة أو البرنامج الآنيّ الذي يترجم إلى ممارسة في ساحة الميدان... فهذه الأمور لا يلتفت إليها «عمرو» في هذا المقطع الحِواري، وإنما يكتفي باستحضار واقعة وحيدة، وهي أن كثرة من النّاس تميل إلى هذا الحزب وتفضله. إن هذا الأسلوب الاستدلالي سَفْسَطة بالنظر إلى أن مشاعر الجمهور من ميل واستحسان أو نفور واستقباح، لا تقوم بالمرة دليلاً على قيمة شيء ما، لأن ميل عُموم النّاس غالباً ما يكون محكوماً بالأهواء المتضاربة والمصالح الآنيّة التي لا يحكمها قانون مطّرد وقع تمحيصه على ضوء قواعد العقل التي عليها المعوَّل في أحوال النّاس وشؤونهم النّظريّة والعمليّة.

وعلى العُموم، فإن سَفْسَطات الأكثرية من أكثر الحيل التي يلجأ إليها الخطاب المغالط، ويتّكئ عليها أرباب هذا الخطاب في صولاتهم الحِجاجيّة المخادعة، وهي كما بينّا حُجَّة باطلة لأنّها تتنكر للمعايير التي يتعيّن أن تكون حَكَماً في المُحاورات العاقلة، أي قواعد الحس السليم ومبادئ العقل القويم، لتقتنص لنفسها حُجَجاً لا عبرة بها، ولا تقوى بها الدّعوى إلاّ كما يقوى السيل بالزبد.

الأوجه الثلاثة عشر للسَّفْسَطة
من المنظور الأرسطي

يُعَدُّ أرسطو صاحب أهمّ إسهام على الإطلاق في معالجة السَّفْسَطة، هذا الإسهام المتكامل ما زال إلى اليوم منطلق جميع الأبحاث التي تتناول المخاطبة السَّفْسَطائية[1]. وتكمن قيمة الإسهام الأرسطي ضمن هذا المجال في كونه يُعدّ أول عمل نسقي في دراسة هذا النوع من المخاطبة.

وتتخذ السَّفْسَطة عند هذا الفيلسوف صورة محددة، وتتميّز عن الخطابة على نحو دقيق؛ فقد توصل بعد دراسة محكمة لأساليب الحركة السَّفْسَطائية في التفكير، وطرائقها في الاستدلال، وحيلها في غلبة الخصوم وكسر معتقداتهم، إلى وضع تقعيد لأهمّ مرتكزاتها المنهجية، وذلك ضمن أعماله المنطقيّة التي قام تلاميذه من بعده بجمعها وترتيبها في مجموعة واحدة تحت اسم **الأورغانون**[2].

---

(1) John Poulakos, «The Logic of Greek sophistry», in: *Historical Foundations of informal Logic*, edited by Douglas Walton and Alan Brinton, Ashgate pub, U.S.A., 1997, p.12.

(2) يتألف هذا **الأورغانون** من أجزاء تسعة مرتّبة على الشكل التالي (نشير إلى أن ترتيب أجزاء **الأورغانون** مسألة خلافيّة قديمة): نجد في البداية **مُقدِّمة** أضافها الشراح وهي من وضع فورفوريوس، وتتضمّن تقديماً عاماً للمنطق، ثم يليها كتاب **المقولات** الذي ينظر في الوحدات التصورية البسيطة التي تجسدها في الغالب كلمات ومفردات نعبر بها عن الصور الذهنية المفردة المترجمة بدورها للوقائع، فكتاب **العبارة** الذي عالج فيه مسألة التقابل بين القضايا، والقضايا المستقبلية، وتأليفات القضايا الموجّهة، فكتاب **القياس** أو **التحليلات الأولى**، حيث يتناول فيه نظرية القياس من خلال دراستها دراسة صورية غرضها تعقّب أوجه الصحة الصّورية في بناء الاستدلالات، وبعد ذلك ينتقل أرسطو في كتاب **البرهان** أو **التحليلات الثانية** إلى دراسة مادة القياس، ويعالج فيه شروط المعرفة العلمية البرهانية المتمثّلة في المقدمات الضرورية اليقينيّة، وبعده نجد كتاب **الجدل** أو بالأحرى **المواضع الجدلية**، وهو تطبيق لنظرية القياس في مجال المعرفة المشهورة التي يعتقدها جميع النّاس أو أغلبهم أو المشهورون منهم، فمقدماته بخلاف مقدمات البرهان اليقينية تتميّز بكونها مشهورة فقط. ثم كتاب **السَّفْسَطة** ـ وهو الذي يهمّنا في هذا السّياق ـ وأخيراً **الخطابة** ثم **الشعر**. وقد عالج أرسطو في كتاب **السَّفْسَطة** ـ كما سنبيّن ـ تلك الأقيسة =

لقد عرَّف أرسطو السَّفْسَطة بكونها استدلالاً صحيحاً في الظاهر معتلاً في الحقيقة، وجعل الغرض من وراء دراستها هو معرفة الحيل التي يلجأ إليها السَّفْسَطائيون حتى يكون الناظر بمنأى عن الوقوع في شراكهم، وذلك بأن يَعرِف كيف يميِّز الأقيسة السليمة والمقدمات المشروعة عن غيرها مما يدخل في باب السَّفْسَطة، فلزم إذن ـ بحسب هذا المنظور ـ على كلّ من أراد الاشتغال بالعلم (البرهان) أو الجدل أن يحيط أيضاً بالسَّفْسَطة حتى يتحرز من الوقوع في حيلها المغلطة، خُصوصاً أن هناك شبهاً كبيراً بينها وبين الخطابة.

وإذا حاولنا تلمس معالم النّظريّة الأرسطية حول السَّفْسَطة، فإننا نجد تصوُّراً متكاملاً، يضع تعريفاً مضبوطاً لحقيقتها، ويحصي مظاهرها المتنوّعة، ويقترح الطُّرق الفعّالة لحلّ كلّ ضرب من أضربها[3]؛ فالسَّفْسَطة من حيث الصورة عبارة عن نوع من الأقيسة، وهنا تتعيّن الإجابة عن السؤالين التاليين: ما هو القياس عند أرسطو؟ وما هي طبيعة القياس السَّفْسَطائي بوصفه نوعاً من الأقيسة؟

إن القياس عند أرسطو هو «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنها شيء آخر غيرها اضطراراً»[4]؛ فهو إذن آليّة صورية تفيد من حيث المبدأ في ضبط الممارسة العلمية وخاصّة في بُعدها التّدليلي، وجعلها تتحرّك ضمن دائرة الصحّة الصّورية، ما دام أن اعتلال الصورة الاستدلاليّة هو أسوأ ما يُمكن أن يصيب فاعلية الفكر. وقد قام أرسطو بتحديد مُختلف أوجه استعمال القياس، وذلك تبعاً لطبيعة المُقدِّمات التي يأتلف منها، فقد تكون هذه المُقدِّمات يقينيّة، أو بعبارة المناطقة المسلمين مبادئ أُولى، وهو ما يثمر مخاطبة برهانية، وقد تكون المُقدِّمات مشهورة يعتقدها أغلب النّاس أو جميعهم، ويغلب احتمال صدقها على احتمال كذبها، وفي هذه الحالة نكون أمام مخاطبة جدلية، وقد تكون المُقدِّمات محتملة يتساوى فيها إمكان الصدق مع إمكان الكذب، وفي هذه الحالة نكون أمام المخاطبة الخطابية، وقد تكون المُقدِّمات تخييلية غايتها الإمتاع وليس الإقناع، وهو

= التي يظن أنها صادقة دون أن تكون كذلك في الحقيقة، والتي يظهر أنها مشهورة دون أن تكون كذلك في الحقيقة. . .

(3) سوف نعتمد في عرضنا للتصوُّر الأرسطي للسَّفْسَطة شرح ابن رشد وتلخيصه.

(4) Aristote, *Topiques*, Tome 2, texte établi et traduit par Jaques Brunschwig, éd Les Belles Lettres, Paris, 1967, p.1.

ما نجده في المخاطبة الشعرية، ثم أخيراً تأتلف المخاطبة السَّفْسَطائية من مقدمات كاذبة توهم المخاطب بصدقها دون أن تكون كذلك[5]. فالسَّفْسَطة كما يبدو من خلال هذا التصنيف لأنواع المخاطبات تقع في أدنى السلم، بل لا يُمكن عدّها مخاطبة أصلاً، حتى إن بعض الناشرين المُعاصرين ألحقوها بكتاب **الجدل** في إشارة إلى أن الأمر يتعلّق بإحصاء للانزياحات المعيبة التي قد يتعرض لها القول الجدلي، والتي ينبغي معرفتها للتحرز من الوقوع فيها[6]. وقد أشار أرسطو إلى أن قصد صاحب المخاطبة السَّفْسَطائية يكون دائراً في العادة بين خمسة أمور، عدَّدها فيما يلي[7]:

- إلزام المخاطب أمراً شنيعاً معلوماً كذبه.
- إيقاع المخاطب في الشكّ.
- جعل المخاطب يدلي بكلام مستحيل المفهوم.
- دفع المخاطب إلى الإتيان بالهذر من القول.
- تبكيت المخاطب.

وهذا القصد الأخير، أي تبكيت المخاطب، هو أهمّ مقاصد المخاطبة السَّفْسَطائية في نظر أرسطو؛ ذلك أن القياس بمعناه العامّ قد يُستعمل في التبكيت استعمالاً صحيحاً ومشروعاً ينضبط لشرائط التبكيت الصحيح، فيُسمّى «قياساً مُبَكِّتاً»، وهو القياس الذي يلزم عنه نتيجة هي نقيض النتيجة التي وضعها المخاطب، بحيث يتمّ استخراجها من المُقدِّمات التي سبق أن سلَّم بها، ومن هنا يأتي السَّفْسَطائي، فيوهم أنه يصوغ قياسات مبَكِّتة دون أن يكون الأمر كذلك، فتُسمّى هذه القياسات قياسات مُبَكِّتة سَفْسَطائية «يظنّ بها أنّها تبكيتات حقيقية وإنما هي مضللات»[8]. والمُبَكِّت المُغَلِّط قد يتشبّه في عمله هذا بأهل الجدل، فيدّعي

(5) Ibid, p.1-3.

(6) ابن رشد، **تلخيص السَّفْسَطة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1973، **مُقدّمة التلخيص**، ص (هـ).

(7) ابن رشد، **نص تلخيص منطق أرسطو**، المجلد السادس والسابع، كتاب **طوبيقى وسوفسطيقى**، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992، ص672.

(8) نفسه، ص669.

أنه يبني كلامه على مُقدِّمات مشهورة، فيُسمّى في هذه الحالة مشاغباً، وقد يتشبّه بأهل البرهان، بحيث يدّعي أنه يعتمد مُقدِّمات علمية يقينيّة فيُعدّ في هذه الحالة سَفْسَطائيًا[9].

ولكي يُسَدّ الباب على هذه الحيل والأساليب المراوغة المغلطة، تتبَّع أرسطو المواضع والأنحاء التي يحصل بها التبكيت السَّفْسَطائي، فانتهى إلى أن ذلك يحصل إمّا من جِهة الألفاظ أو من جِهة المعاني. وسنسرد هذه المواضع في هذا السِّياق مرفقة بنماذج تمثيليّة موضحة.

1 ـ السَّفْسَطات من جِهة الألفاظ

إن السَّفْسَطات التي تكون من جِهة الألفاظ تتحدّد في نظر أرسطو في أصناف ستة هي[10]:

- **اشتراك اللفظ المفرد**: وذلك أن اللفظ الواحد قد يدل على أكثر من معنى، فيعمد المُسَفْسط إلى اللعب على هذه الخاصّيّة ليتنصل من بعض ما أدلى به، أو يوهم أن المخاطب قد قصد أموراً مُعيَّنة، وذلك بالوجه الذي يُفيد مقاصده.

كأن يقول قائل: إن اللّه أمر بعبادة الإنسان للإنسان، ألم يقل «اعبد ربك حتى يأتيك اليقين» مستغلاً اشتراك لفظ الرب ودلالته على «الإلٰه الرب» و«الإنسان الرب» (بمعنى السيد وصاحب الشأن في العمل أو نحوه).

وفي صورة قياسية نورد المثال التالي الذي نأخذه عن ابن رشد: «بعض الشر واجب، والواجب خير، فبعض الشر خير».

والسَّفْسَطة هنا ناتجة عن اشتراك لفظ «الواجب»، فهو يدل في وروده الأول على ما نعبِّر عنه بـ«الضروري»، ويدل في الورود الثاني على الواجب بمعناه الأخلاقي أي ما ينبغي أن يكون.

---

(9) نفسه، ص670. يقول ابن رشد في هذا الصدد: «قد يتشبه مستعمل السَّفْسَطة بالحكيم، وفي هذه الحالة يسمى سَفْسَطائياً، وقد يستعملها متشبهاً بالجدلي فيسمى مشاغباً».

(10) لقد أوردنا هذه الأصناف باختصار شديد، لأن هذا القول هو في الأصل شطر من مقال مطوّل، وقد أبقينا على شِقّه النّظريّ كما هو وعزّزناه بالأمثلة التوضيحيّة.

- **اشتراك اللفظ المؤَلَّف**: وهو بدوره يتفرع إلى أوجه عدّة، فمنه ما كان من قبل التقديم والتأخير، كأن يقول قائل «الحيوان إنسان» بناءً على كون «الإنسان حيوان»، فالتقديم والتأخير هنا لا يجوز. ومنه ما كان راجعاً إلى احتمال الضمير أكثر من معنى، أي اشتراك الإحالة كما نجد في قول القائل: «إذا أعارني زيد حصانه أكرمته»، موهماً أنه سيكرم زيداً، وهو ينوي في قرارة نفسه إكرام الحصان (وشتّان بين ما يستلزمه إكرام الإنسان وما يستلزمه إكرام حصان). ومنه ما كان راجعاً إلى التباس الإضافة، كأن يقال هذا الفقيه أجاز ذبح النساء، فيتردد الفهم بين معنى الفاعلية والمفعولية في لفظ ذبح، أي بين أن يقع الذبح من النساء أو يقع الذبح عليهن. ومنه ما كان بحذف جزء أو أكثر من اللفظ، ومثال ذلك قول القائل (أميركا كانت ملاذ الأحرار)، فيُعاد كلامه مع حذف لفظ «كانت» كما يلي: (أميركا ملاذ الأحرار) وشتّان ما بين المعنيين. . .

- **إفراد القول المركّب**: وذلك أن القول المركّب إذا أُسند إلى شيء يدل على أمر، **وإذا أُفرد دلّت مفرداته على أمر آخر إذا أُسندت إلى الشيء ذاته. فيعمد** المُسَفْسط إلى إسناد هذه المفردات إلى هذا الشيء، موهماً أن ذلك لازم عن صدق إسناد مركّبها إليه.

ومثاله قول القائل: زيد عبد حر، إذن فزيد عبد وحر. أو زيد هو المدير الاستشاري للشركة س، فهو إذن المدير والاستشاري في هذه الشركة. وغير ذلك من مثل هذه الاستعمالات.

- **القسمة**: وهذا الصنف يقابل الصنف السابق، وذلك أن صدق بعض الأمور مفردة على أجزاء من الشيء أو عليه بأسره، لا يعني أنّها تصدق إذا ركّب بعضها إلى بعض، فيعمد المُسَفْسط إلى استلزام صدقها مركّبة بناءً على صدق إفرادها على جزء من الشيء أو عليه بأسره.

ومثال ذلك أن يقال: «زيد يشعل النار»، ويقال: «زيد في حقله»، فيستنتج منه بالتركيب: «زيد يشعل النار في حقله». أو يقال: «هذا حزب قوي المعارضة»، ويقال عن الحزب نفسه: «هذا حزب للإصلاح»، فيستنتج «هذا حزب قوي المعارضة للإصلاح».

- **الإعجام**: وهو ناتج عن خصائص مميّزة للنشاط اللغويّ سواءٌ في النطق أو الكتابة، إذ إن المعنى يتغيّر في حال تغيير بعض السمات في بِنية العبارة:

كتغيير الإعراب، مثلما هو الحال في كسرِ اللام في «رسوله» الثانية من قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: 3]. أو إحلال القصر مكان المد، كما في استبدال «خاطب الرجل المرأة» بـ«خطب الرجل المرأة». أو التشديد مكان التخفيف، كما فيما لو استبدلت الراء المشددة بالمخففة في «عرف» من قولنا «عرف الرجل الثوب» فالأُولى، أي عرف بتشديد الراء تفيد طيَّب بالمسك ونحوه، والثانية، أي عرف بتخفيف الراء تفيد التعرف.. أو الوصل مكان الوقف كما في الوصل عند عبارة «تتفكروا» من النص القرآني التالي: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ۚ﴾ [سبأ: 46]، إذ الصواب هو الوقف و«ما» نافية لا موصولية.

بالإضافة إلى مظاهر أُخر كإهمال الإعراب وتبديل اللفظ وإعجامه، والاحتيال على النَّقْط في العبارة المكتوبة، ويدخل في هذا الباب ما يُسمّى بالتصحيف وهو تحويل الكلمة عن الهيئة المتعارفة إلى غيرها، وأكثر وروده في أسماء الأعلام وقد يرد في غير ذلك طبعاً.

- **شكل الألفاظ**: حيث يتمّ التلاعب بصيغ اللفظ، وذلك حين تكون مثلاً صيغة لفظ المذكر صيغة لفظ المؤنث، فحين يقال «سيشهد الحفل حضور علاّمة»، فقد يُؤَوَّل ذلك بأن الأمر يتعلّق بحضور امرأة عالمة مع أن التاء هناك هي للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وليست تاء تأنيث. أو تكون صيغة لفظ الفاعل صيغة لفظ المفعول، كما في البيت الذي عُدَّ أهجى بيت باعتبار دلالته على المفعولية وليس الفاعلية:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

وتقديرها «المطعوم المكسو»...

2 ـ السَّفْسَطات من جِهة المعاني

وأما التبكيت السَّفْسَطائي من جِهة المعاني[11]، فإنه لا يخرج عن سبعة مواضع يُمكن حصرها استناداً إلى معرفتنا بشروط التبكيت الصحيح، لأنّها انزياح عن هذه الصورة الصحيحة للتبكيت، والتبكيت الصحيح كما سبق القول هو القياس الذي يُنتج نقيض ما يسلّم به الخصم، وصحته تشترط أموراً ثلاثة:

1 ـ صحّة الشكل.

2 ـ صدق المُقدِّمات.

3 ـ أن تكون النتيجة نقيضاً بالفعل لما تمّ التسليم به من الخصم.

وعلى هذا الأساس تكون السَّفْسَطة من جِهة المعنى حاصلة بخرق هذه الشروط، أي بأمور ثلاثة هي:

أ ـ الخروج عن الشكل الصحيح للقياس، وهنا نجد وجهين للتغليط:

- المصادرة على المطلوب، أي جعل المقدمة في القياس هي نفسها النتيجة المطلوب إثباتها. فيوهم المُسَفْسط أن المخاطب قد سلّم بهذه القضيّة دون أن يكون ذلك قد حصل بالفعل.

ومثاله: «الدِّين أُفيون الشعوب لأن وظيفته تخدير عقول النّاس».

- أخذ ما ليس سبباً للنتيجة على أنه سبب لها، وذلك بأن يوهم المُسَفْسط بأن كذب نتيجة ما، إنما يعود إلى مقدمة بعينها من مُقدِّمات قياس ما، في حين أن ذلك يرجع إلى مقدمة أُخرى، وهذا ما يرد عادةً في قياس الخُلف.

والمثال الوارد عند ابن رشد وسائر الشرّاح: «أن يقال ليس النفس والحياة شيئاً واحداً، ويستدل على ذلك كما يلي: إن كانت النفس والحياة شيئاً واحداً، ونحن نعلم أن كلّ شيء من عالم الكون يقابله شيء مضاد له من عالم الفساد، ونعلم أن الموت ضرب من الفساد، فينبغي أن يكون له ما يقابله ويضاده من عالم الكون وهو الحياة، فإذا كانت الحياة ضرباً من الكون، وهي كما نعلم ما كان

(11) ابن رشد، المصدر السابق، ص675.

وانقضى، فتكون في الوقت نفسه ما يتكوَّن (بوصفها ضرباً من الكون) وما كان وانقضى (وهو متضمن في حقيقتها)، وهذا محال لأنّه تناقض، ومن ثَمَّ ينتج بطريق الخُلْف أن النفس والحياة ليستا شيئاً واحداً».

ففي هذا القياس تمّ استخلاص النتيجة بصورة قياسية صحيحة لكن الخُلْف ليس صحيحاً، لأن المقدمة التي تمّ إبطالها ليست هي التي أنتجت هذه النتيجة المحالة.

ب ـ الاحتيال على المُقدِّمات، وهنا نجد ثلاثة أوجه للتغليط:

- اللعب على بعض الصفات العرضية في المُقدِّمات، وإجراؤها مجرى الصفات الذاتية، وذلك أن بعض الأمور تكون ناتجة عن صفات عرضية، فيأتي المُسَفْسط فيستنتج نتائج عامّة مطلقة بناءً على كون هذه الصفات ذاتية.

- أن يتمّ أخذ المقيَّد كما لو كان مطلقاً؛ فبعض القضايا تصح مقيَّدة بشروط محددة، إذا انتفت هذه الشروط بطلت القضيّة من أصلها، فيأتي المُسَفْسط ويوهم أن المخاطب قصد المعنى في إطلاقه فيُقوِّله ما لم يقل، ويلزمه شناعات لأجل ذلك.

مثال ذلك أن يقول أحدُهم إن إدمان الإنترنت آفة مُعاصرة، فينقل المُسَفْسط كلامه بوجه آخر فيقول فلان يَعُدُّ الإنترنت آفة العصر إنه ضد التقدم والحضارة... ومما نجد عند ابن رشد في هذا الباب: «الزنجي أسود والزنجي أبيض الأسنان، فالزنجي أبيض وأسود».

- اللعب على بعض الصفات اللاحقة، ذلك أن المُسَفْسط قد ينتقل من بعض الصفات التي لحقت آحاداً من الموضوعات المُعيَّنة، فيعمّمها ويجعلها لكلّ هذه الموضوعات، وعادةً ما يتمّ ذلك بعكس القضيّة الموجبة الكليّة، كليّة (وهو خروج عن شرط إجراء العكس).

ومثال ذلك الاستدلال التالي: كل حامل منتفخة البطن، إذن كلّ منتفخة البطن حامل، وإنما يجوز بعض منتفخات البطن حوامل. أو كلّ مُسَفْسط غالط، إذن كلّ غالط مُسَفْسط. وإنما يجوز بعض الغالطين مُسَفْسطون.

ج ـ أن تؤخذ النتيجة التي ليست نقيضاً لما سلَّم به الخصم على أنّها نقيض، ويرتبط بهذا الجانب وجهان من أوجه التغليط:

- أن يتمّ التحايل على شروط النقيض، فيؤخذ مقابل النتيجة ما ليس بمقابل، لأن التقابل الصحيح يقتضي أموراً كالاشتراك في الزّمان والمكان والجهة...

مثال هذا الوجه من عدم مراعاة الاشتراك في الزّمان: ليس صحيحاً أن زيداً كان يدخن، إذن فزيد لا يدخن.

فليس هناك اشتراك في الزّمان بين القضيتين المتناقضتين «زيد كان يدخن» و«زيد لا يدخن»، فالأولى وردت في الماضي والثانية في الحاضر، لذلك لا يصح تطبيق قاعدة التناقض القاضية بأن انتفاء إحدى المتناقضتين يستلزم ثبوت الأُخرى.

- أن تؤخذ مسألتان أو أكثر في مسألة واحدة، أو العكس. وذلك أن بعض المسائل تقتضي الإجابة عنها تفصيلاً يَنظر في أنحائها ووجوهها المتعددة واحدة واحدة، فيعمد المُسَفْسط إلى استدراج المخاطب للإجابة عنها كما لو كانت مسألة واحدة، مما قد يوقعه في شناعات فيلحقه التبكيت وينقطع.

ومثاله أن يتمّ دفع المخاطب إلى الإجابة عن أسئلة مثل: هل الأطباء يتقنون عملهم؟ أو هل العلم يصل إلى الحقّ؟ هل أفعال الإنسان اختيار أم اضطرار؟ فعادةً ما يكون موقف الإنسان أمام نظير هذه الأسئلة إمّا الإجابة المتسرعة، وهو بذلك يكون معرّضاً للوقوع في التعميم، ومن ثَمَّ يسهل على المُسَفْسط إلزامه بالشناعات، أو أنه يتوقف من تلقاء نفسه وينقطع إذا أحس بالكثرة في السؤال. فكان لزاماً إذن تفصيل مثل هذه الأسئلة والإجابة عنها واحدة واحدة.

هذه هي الصور الثلاث عشرة للسَّفْسَطات في المنظور الأرسطي، وقد وضع أرسطو دليلاً مفصلاً بشأن الطرق التي ينبغي اتّباعها لحل كلّ واحدة من هذه السَّفْسَطات[12].

(12) انظر القول في حل التضليلات السَّفْسَطائية ابتداءً من الصفحة 704 من كتاب السَّفْسَطة لابن رشد.

من المُناطحة إلى المُطارحة
في نُصرة الحِوار العاقل[1]

تمهيد

لا يَخفى ما تمثّله المحادثة والحِوار والتّواصل في حياة الإنسان، فهي من ضمن الحاجات الأصيلة والحيوية التي تفرضها طبيعته الاجتماعية وأسلوب عيشه القائم على المشاركة والانفتاح على الغير، والتعاون مع الآخرين لتلبية المطالب العمليّة والنّظريّة، وتحقيق الإشباعات المادّيّة والمعنويّة. وقد عُني الإنسان منذ القديم بتأمّل هذا النشاط وتقليب النظر فيه لفهم حقيقته وتقعيده بصورة تجعله مفيداً ومثمراً. وأسهمت مُختلف الثقافات في هذا الباب، وخُصوصاً الثقافتين اليونانية والإسلامية؛ فقد أبدع اليونانيون في التنظير لفنون الجدل والخطابة، فدرسوا هذه المباحث إلى جانب المباحث القياسية البرهانية، وتناولوها من جِهة الوصف، فكان عملهم استقصاءً بارعاً لأوجه استثمار المَلَكة الخطابية والجدلية في تداول المعرفة، كما تناولوها من جِهة التقويم، فأبدعوا في إحصاء صور الخروج عن المظاهر السوية لهذا النشاط، فتركوا للبشرية تراثاً من النّظريّات المتفردة. كما تميّز المسلمون بعنايتهم الفائقة بهذا الموضوع حتى صارت مباحث المُناظرة والمباحثة من الفنون التي تحتل موقعاً متميّزاً ضمن العلوم الإسلامية، فبرزت مدارس مُختلفة في هذا الفن وضعت مبادئ وقواعد في ضبط ممارسته تستهدي بعُدّة منطقيّة غاية في الإحكام، كما سنَّت آداباً وأُصولاً تعصم كلّ من دَرَج في سلكه عن السقوط في بعض الآفات التي تنال من قيمته وتقلل من إنتاجيّته، فكانت المُناظرات التي أبدعها المسلمون نماذج باهرة للحِوار العاقل والمتأدب، أصبحت مَعيناً تنهل منه أجيال العلماء والباحثين على مدار القرون، وتوجّه بقواعدها المنهجيّة وقيمها الخلقية كلَّ الراغبين في جعل المحادثة والحِوار أرضيّة تقوم عليها علاقة تشارك

---

(1) نُشر هذا المقال في مجلة **التسامح** الفصليّة، العدد 12.

بين الأفراد والجماعات، بدل الخضوع لنوازع الإكراه والإقصاء والعنف[2].

وقد تزايد الاهتمام بهذا النشاط في العقود الأخيرة كانعكاس لجملة من التحولات التي ميّزت القرن العشرين، وعلى رأسها الثورة التّواصليّة التي أصبحت تمثّل سمة المجتمع الحديث. ومواكَبةً لذلك أصبح العلماء يولون هذه الظاهرة أهمّية خاصّة، وتُرجم ذلك حديثاً في أعمال البحث والدراسة التي تتخذ من الحِوار موضوعاً للدرس، تعالج قضاياه المُختلفة، وتستشكل مسائله العويصة. ويوجد في طليعة المهتمّين بهذا المبحث الفلاسفة والمناطقة وعلماء اللغة الذين جعلوا منه حقلاً لدراسة علمية لها مباحثها المعلومة، وأدواتها ومناهجها المضبوطة، وكمٌّ لا بأس به من النتائج التي تحظى بتقدير المُنظِّرين في هذا الشأن. وقد حدَّد هؤلاء الدارسون هدفهم من دراسة نشاط الحِوار في العمل على تطويره وتجويده والارتقاء به في سُلَّم العاقلية، وتخليصه من مظاهر العبث والممارسة العفوية الارتجالية المشوبة بالكثير من الانحراف عن المعايير النموذجيَّة الضابطة لممارسته العاقلة.

وهذا المقال مُحاولة لتقريب بعض النظرات الحديثة بشأن الحِوار، نستقيها من درس الحِجاج الحديث، ونسوقها متفاعلة مع بعض الهموم المُعاصرة المرتبطة بقضايا التعاون والتشارك بين المُختلفين من أبناء الأمة الواحدة؛ وذلك حتى نسهم في وصل النظر بالعمل، ونفيد من هذا النتاج النّظريّ في تقويم الممارسة المُعاصرة للنشاط الحِواري كي ترتفع إنتاجيّته ويزكو أثره في توسيع دائرة الوفاق والتقليل من مواطن الشقاق بين المفكرين والعاملين من الأمة الواحدة والمجتمع الواحد في شتى مجالات الفكر والعمل.

فما المقصود بالحِوار عُموماً؟ وكيف يُمكن إنجازه بين الأطراف المتخالفة على أفضل وجه؟

يُعَرَّف الحِوار Dialogue في الأدبيات المنطقيّة المُعاصرة بكونه فعلاً قاصداً يتجلّى في صورة متوالية من الرسائل أو أفعال الكلام يتداولها واحد أو أكثر من المتحاورين، بحيث يوجّهها هدف مشترك يتعاون الطّرفان من أجل تحقيقه،

(2) مقال «عقلانية المُناظرة في التراث العربي» الموجود ضمن هذا الكتاب يضع القارئ أمام بعض من هذه الملامح المميِّزة للمُناظرة في التراث العربي.

ويلتزمان لأجل ذلك بجملة من الضوابط والمقتضيات[3]. والحِوار في هذه الأدبيات أيضاً ليس ضرباً واحداً، إذ ينبغي التمييز فيه بين مظاهر متعددة وأنماط مُختلفة[4]، أهمّها المباحثة والمجادلة والمفاوضة والمقارعة والمُحاورة النّقدية والمحادثة التعليمية والمحادثة التعَلُّمية وأنواع أُخرى تختلف من حيث هدفها ومنطلقها ومنهجها، وتتنوع بحسب معطيات الحال ومقتضيات المقام[5]. غير أن المُحاورة النّقدية والمباحثة تبقيان أهمّ هذه الأنماط وأوفاها بالمعايير الأساسية للحِوار العاقل، كما يُمكن عَدُّها إطاراً مناسباً لمقاربة النشاط الحِواري المُعاصر، بحيث يُمكن اعتماد المفاهيم المقترحة ضمن مباحث هذين النمطين في تقويم وتوجيه الحِوار بين المتخالفَيْن المتناظرَيْن، وجعلها على الدوام مثمرة يعود نفعها على الأطراف المتحاورة، وتعم فائدتها المجتمع كله، وتعصم الفرقاء من السقوط في صور من الحِوار السلبي الذي أصبح ـ ويا للأسف! ـ مشهداً مألوفاً يطالعنا كلّ حين في الحياة العامّة (السياسيّة والاجتماعية والثقافية...) وعبر وسائل الإعلام المتنوّعة.

وقبل أن نبسط القول في هذين النمطين اللذين يُمكن إدراجهما ضمن ما يُصطلح عليه بالحِوار العاقل، نتوقف أولاً مع الصورة المقابلة لهما، أي الحِوار غير العاقل الذي يُعَدُّ مظهراً من مظاهر الأزمة التي تصيب الكيان الفكري للمجتمع، وتجعل التّواصل بين أفراده منقطعاً، ومن ثَمَّ تنتشر بذور الشقاق والعداوة، ويتعثّر كلّ أمل في التعاون والوفاق.

آفات الحِوار غير العاقل

إن المقصود بالحِوار غير العاقل في الأدبيات الحِجاجيّة المُعاصرة ذاك النوع من الصدام العفوي الذي يحدث بين المُتخالفين، مدفوعين في ذلك بفعل التعارض

---

(3) Douglas Walton, *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation*, Cambridge University Press, 1989, p.3.

(4) *Ibid*, p.3-9.

(5) انظر المقال المُعنون بأنماط الحِوار وأفضلية المُحاورة النقدية ضمن هذا الكتاب، ففيه قول مفصل بشأن هذه الأنماط.

الطبيعي بين الأفكار والتصوُّرات، أي إنّ الحِوار في هذه الحالة لايكون ممارسة واعية مفكراً فيها، ولها غاياتها ومقاصدها، وإنما هو عبارة عن رد فعل غريزي تحكمه حوافز الغضب والتعصُّب للذات أو العِرق أو الفكر... وهذا الحِوار عادةً ما ينطلق بصورة اعتباطية تفتقر إلى كلّ إجراءات التخطيط والتدبير المسبق، فيكون أشبه بالعراك الذي يحدث بسبب المصادمات الجسدية أو تعارض المصالح الآنيّة.

إن هذا الضّرب من الحِوار يُصطلح عليه لدى بعض مُنظِّري الحِوار المُعاصرين باسم المقارعة الشخصية personal quarrel، ونصطلح عليه من جانبنا بِـ«المُناطحة» لما في هذه التسمية من إيحاء بالأجواء اللاإنسانية (الحيوانية) التي تسود في هذا النمط من الحِوار، حيث يغلب عليه التهجُّم المطبوع بنوع من العنف، ويكثر فيه تحريك العواطف وحشد الحُجج كيفما كانت وبأي وجه كان، ويطغى فيه الاتّهام المتبادل، ويقلّ فيه التعقل والاتّزان، لأن الهدف الذي يوجّهه هو مُجرّد الرغبة في قهر الخصم وإلجامه، وهذا ما يفسّر لجوء المتقارعين إلى استعمال مُختلف الوسائل التي تمكّنهم من بلوغ الهدف، وهو غلبة المُحاور وإخضاعه. من هنا نجد شيوع مُختلف أنواع السَّفْسَطات في هذا النمط الذي يُعَدُّ الفضاء المناسب للسَّفْسَطة[6]، وخاصّةً السَّفْسَطة المُسمّاة في الأدبيات الحِجاجيّة بسَفْسَطة Ad hominem التي تتمثّل في تقصُّد ذات المخاطب بدل أفكاره ودعاواه، وذلك بغاية تعدية التجريح الواقع على ذات الشخص إلى تجريح دعواه أيضاً. ولا يَخْفَى أن هذا النمط من الحِوار يحتل رتبة دنيا في سُلَّم النشاط الحِواري، ولا يُمكن عَدُّهُ فضاءً مناسباً لتحقيق ما يفترض أنه الهدف الأصلي المنشود من الحِوار، وهو التعاون على البحث أو على حل الخلاف.

وللأسف الشديد، فإن هذا الضّرب من الحِوار يحتل حيِّزاً مُعتبراً في دائرة

(6) السَّفْسَطة في الاصطلاح القديم هي عبارة عن استدلال صحيح في الظاهر معتل في الحقيقة (أرسطو). وهي تدلّ في الاصطلاح الحِجاجي المعاصر على تلك الأغلاط الحِوارية صورية كانت أو غير صورية التي تؤدّي إلى تعويق المحاورة عن بلوغ هدفها وهو حل المنازعة (خروتندورست وإيمرن). وهي تشمل مجموعة من الحيل اللفظية والمعنويّة التي يلجأ إليها المتحاورون للتنصل من عبء التّدليل على دعاويهم، وللظفر في المحاورة بأي وجه كان.

الممارسة الحِوارية كما نشهدها في واقعنا المُعاصر بين أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، فدونك وسائل الإعلام المُختلفة، من جرائد وقنوات تلفزية لا تفتأ تمطرنا بألوان من المناطحات (لا المطارحات) التي لا يُمكن بأي حال نسبتها إلى الحِوار العاقل، فهي أشبه ما تكون بشتائم المتعادين أو تقاذف المتحاربين. ولا يغُرنّك الشكل فتخطئ عينُك هذا الوضع في بعض ما يُمكن الاصطلاح عليه بـ«المناطحات المنظَّمة»، كما هو الشأن في بعض البرامج التي أصبحت موضة القنوات الإذاعية والتلفزية، حيث يتمّ فيها استدعاء المتحاورين وإحاطتهم بمظاهر الوقار في المجالس والملابس[7] لتنطلق المبارزة فلا تنتهي إلاّ بكالم ومكلوم (أي جارح ومجروح في حَلْبَة الكلام)، فأي فائدة في هذا الضّرب من الحِوار غير التنفيس عن الطاقة الغضبية تجاه الخصم؟! بل ربما ـ وهذا أخطر ـ تأجيج مشاعر الحقد والكراهية، وتهيئة الأجواء للمعارك الفاصلة المنتظرة التي نرى بين الفينة والأُخرى مناوشاتها في ساحات النضال الفكري أو السياسي، وفي رحاب المجالس التي تجمع ـ كرهاً لا طوعاً ـ هؤلاء المتخالفين.

الحِوار والقصد ومحل النزاع

إن هذا الضّرب من الحِوار يغيب فيه ركن أساس يَعُدُّه المنظِّرون في هذا الباب قديماً وحديثاً شرطاً ضرورياً لا يصحّ الحِوار إلاّ به، ويُعذر المتحاور إذا أعرض عن المُحاورة بدعوى غيابه، وهذا الشرط هو النيّة والقصد الصادقان إلى إنجاز مُحاورة جادة؛ فهذا القصد هو الذي يضمن عدم إهدار الجهد وإضاعة الوقت في عبث لا طائل من ورائه؛ فغياب القصد في المُحاورة يستتبع غياب العقل فيها ما دام العقل ليس غير الفعل القاصد المنزَّه عن العبث والهوى. ومن العيوب التي يُثْمرها غياب القصد الحسن في المُحاورة، ما يتعلَّق بتحرير محل النزاع؛ فمعلوم أنّ أيّ

---

(7) المجالس والملابس من الأمور التي يراهن عليها الخطاب السّفْسَطائي مراهنة كبيرة، وقد انتبه القدماء إلى هذا الأمر (أرسطو مثلاً) فتحدثوا عن سَفْسَطات الإيثوس Ethos، أي تلك التي تقوم على استبدال العقل بالمظهر الخارجي فتنتج مخاطبة مرائية خادعة لا وزن لها في سُلَّم العاقليّة. واليوم أصبح الحِجاج أكثر وعياً بالطاقة التأثيرية لهذه الوسائل اللاحِجاجيّة في خداع الناس وإشاعة الوهم في لباس العلم.

مُحاورة ينبغي أن تتعلّق بقضيّة هي بالذات نقطة الخلاف بين المُحاورين، بحيث تنصرف إليها فاعليّتهم الحِجاجيّة، ويدور حولها جهدهم العقلي في استخراج الأدلّة وصوغ الاعتراضات. وإذا لم يتمّ تعيين محل النزاع فإن الحِوار يُترك للظروف والأحوال العابرة والمتقلبة، فتكون النتيجة مُناطحة تخبط ذات اليمين وذات الشمال، فيكبّ الطّرفان (أو الأطراف) على وجوههم لتبدأ المُحاورة بالتَلَجُّج، ثم سرعان ما تتأجّج، فتصير ناراً حارقة لا تُبقي ولا تَذَر. وعلى سبيل التشخيص السيكولوجي لهذه الوضعيّة، يُمكن القول إن غياب محل النزاع يجعل المُحاور ينظر إلى الطّرف الآخر بوصفه هو ذاته محل النزاع، ووجوده هو القضيّة التي ينبغي إبطالها بكل الوسائل الممكنة، فتبدأ عمليّة النقض في صورتها الابتدائية، طعن في الأهليّة الفكرية للمُحاور، ثم تتدرج إلى القدح في نيّته وقصده، وقد ينتهي الأمر باستعمال أسلحة التدمير الشامل التي تُعَدُّ لحظة درامية في هذا الضّرب من الحِوار، وهذه الأسلحة ترتدّ كلها إلى مظهر واحد هو الإقصاء والإلغاء الذي يتلوّن في صور مُختلفة، أشهرها أنواع ثلاثة معلومة أصبحت عادةً في الحِوارات التي تدور كلّ يوم بين المتخالفين من أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، فهناك: التسفيه (الإخراج من العقل)، وهناك التكفير (الإخراج من الدين) وهناك التخوين (الإخراج من الأمة).

وعُموماً، نقول إن غياب محل النزاع من الثغرات الخطيرة في الحِوار، وهو يجعل العلاقة المتوترة تتفاقم إلى أن تبلغ درجة الحقد والكراهية تجاه الطّرف الآخر، بحيث يعتقد كلّ طرف أن الخلاف بينه وبين الطّرف الآخر خلاف وجود لا يُمكن حسمه إلاّ بالإفناء والإلغاء.

وتأسيساً على هذا تكون الخطوة الأولى التي يتعيَّن الإقدام عليها في أيّ حِوار فعلي أو مفترض هي تحرير محل النزاع، وتعيين وجه الخلاف بين الطّرفين (أو الأطراف) المعنيين، وذلك حتى تسدّ الطريق أمام كلّ من يريد تحريف النقاش عن مساره، والاصطياد في الماء العكر، كما يفعل بعض المنتفعين من الخصومة القائمة بين أبناء الأمة الواحدة من المغرضين في الداخل والخارج. وذلك حتى تنكبّ المناقشات والمُحاورات على قضايا حيوية تهمّ حاضر النّاس، وتمسّ همومهم الفعليّة، ومن ثَمَّ تتخفف الأمة من معارك الطواحين الهوائيّة التي تضع

المتحاورين في حلقات مفرغة لا أمل في الخروج منها، وتتخلص الممارسة الحِوارية من تلك السَّفْسَطات النَّكِدة التي تدخل في باب ما يُصطلح عليه بين أهل المُناظرة بـ«سَفْسَطات رجل القش» وهي أغلاط (أو مغالطات) حِوارية تحصل حين يختلق المُحاوِر معارضاً وهمياً يضعه مكان الطّرف المُحاوَر، ويبدأ بتوجيه النّقد نحوه حتى يوهم المتتبعين أنه كسر دعواه وقطع حججه، وهو إنما كسر رجل القش الذي صنعته أوهامه الخاطئة أو قصده السيِّئ. وما أكثر رجال القش الذين يتحركون بين المتخالفين المتحاورين من أبناء أمتنا، يتمّ خلقهم إمّا قصداً بهدف تحقيق انتصارات خادعة وسريعة، أو دون قصد بسبب جهل كلّ طرف بالطّرف الآخر، وكيفما كان الأمر فالنتيجة واحدة، وهي تعطيل الجُهْد وإهدار الوقت وتفويت الفرص ـ وما أقلّها ـ لرأب الصدع وتقليل مواطن الخلاف.

التمثّلات آفة المُحاورات

ويقودنا الحديث السابق إلى إثارة مسألة مهمة فيما يخصّ الحِوار بين الأطراف المتخالفة عُموماً، ويتعلّق الأمر بما يُطلق عليه علماء النفس «التمثّلات». فالتمثّلات تؤدي دوراً كبيراً في إنجاح أو إفشال الحِوار، والمقصود بالتمثّلات ـ في سِياق الحِوار ـ تلك الصور الذهنيّة التي يحملها كلّ طرف عن الطّرف الآخر، وعن الأفكار التي يؤمن بها، والمبادئ التي يعتنقها. وتبلغ هذه التمثّلات مبلغاً من التعقيد والحساسية بحيث يتعذر في كثير من الأحيان الإمساك بخيوطها وفهم خلفياتها وتحديد منطقها، فهي عادةً ما تكون مغرقة في طابعها الذاتي الشخصي، إذ تتحكم فيها التجارب الخاصّة للفرد أو المجموعة، والمؤثّرات التربوية والتوجيهية المتنوِّعة، فتكون الحصيلة في آخر المطاف أنّ الفرد (أو المجموعة) يعيش في عوالم رمزية تؤطّر وعيه وتوجّه سلوكه. وفي كثير من الأحيان تكون هذه التمثّلات مُجرّد استيهامات لا أساس لها من الصحّة، تجعل الفرد (أو الجماعة) في حالة تفاعل غير سويّ مع محيطه قد تبلغ درجة المرض النفسي الذي يستدعي تدخلاً طبيًّا صريحاً.

ولعل حال بعض القطاعات من المتخالفين المتحاورين يدخل تحت هذا الوصف، فتجد فيهم من يعيش حالة من التوجس (المرضي أحياناً) تجاه كائنات ذهنيّة ونفسيّة تنتمي إلى عالم ذاتي مختلَق وموهوم لا يمتّ إلى الواقع بِصِلة،

فيدخل الفرد من هؤلاء في صراع جنوني مع هذا العالم، ولحظة بعد لحظة تتواجه هذه العوالم من الوهم، وتنمو في سِياق ذلك مشاعر التحفز والكراهية بين هذه العوالم المغلقة من التمثّلات التي تصير أشبه ما تكون بقلاع الأزمنة الغابرة المنكفئة على ذاتها، بحيث لا يُرى داخلها من خارجها، فتكثر عنها الأساطير الباطلة والخرافات المختلقة.

وتؤدي اللغة دوراً حاسماً في صناعة هذه التمثّلات لأنّها الخزّان الرمزي للتصوُّرات والانطباعات؛ فكل كلمة أو عبارة تحيط بها هالة faisceau من المعاني وظلال المعاني التي تتغذّى باستمرار من تجارب الفرد ومحيطه النفسي والثقافي والاجتماعي؛ فالعبارات لها في وعي وإحساس الأفراد (والجماعات) وقعٌ متمايز، فهي بدورها ذات مذاقات خاصّة، ففيها الحلوة بمراتبها والمُرّة بدرجاتها، فما أجده حلواً لذيذاً قد يجده المخالف لي مُرًّا لا يُساغ طعمه، والعكس بالعكس. فمن شروط النجاح في إنجاز الحِوار بين المتخالفين، التحرر من هذه التمثّلات، وذلك عبر فحصها ومُحاولة استبدالها ما أمكن بمعرفة علمية دقيقة بالطّرف الآخر وأفكاره ومعتقداته وقيمه، وهذا ما يتطلب نوعاً من الانفتاح والتّواصل المدفوع بالرغبة في معرفة الغير على حقيقته. وكم من القصص التي سمعناها عن تحوُّل جذري في نظرة المتخالفين بعضهم إلى بعض بعدما تجالسوا وتداولوا واستمع كلّ واحد إلى الآخر مباشرةً دون وسيط، فنشأت بينهم أُلفة أثمرت تعاوناً عاد نفعه على المجتمع، وأفاد كلّ طرف من الحقّ الذي فتح به اللّه على نظيره، ولم يؤثّر ذلك في ولاء كلّ واحد لقومه ومذهبه.

نماذج من الأنماط الحِوارية العاقلة

إنّ هذه الأمور التي أتينا على ذكرها (تصحيح القصد، تحرير محل النزاع، التخلص من التمثّلات الباطلة) تفتح الباب أمام إمكانية قيام حِوار نافع بين المتخالفين، حِوار نلمس آثاره مباشرةً في استبدال النزوع الغريزي بصوت العقل، فيظهر في واقعنا نموذج آخر من الحِوار نصطلح عليه بالحِوار العاقل.

إن الحِوار العاقل يبدأ بالبراءة من دوافع اللاعقل (الغضب، العنف، الأهواء...) والاتّجاه بالكليّة نحو القِيم الإنسانية القائمة على التسامح واحترام الغير وتقدير اختياراته الشخصية والوفاء للحق وعدم التحيّز الأعمى للذّات... بل

إن هذا الضّرب من الحِوار يجد مبرره الأول في التسليم المسبق بأن الحقّ يظهر أحياناً في صور متعددة، وتحيط به إمكانات لا حصر لها؛ فالحقّ في مجال الإنسانيات ثقافة وسياسة وتربية واجتماعاً وفنوناً. . . يقوم على مفاهيم الاحتمال والرجحان والتقريب والتغليب، بحيث لا يُمكن البتّ في أسئلته باعتماد الوسائل العلمية المتسمة بطابعها اليقيني القطعي كما هو الشأن في مجالات العلم الموضوعي البرهاني والتجريبي، ففي مجال المعرفة الاحتمالية التقريبية يجد المرء نفسه مضطراً للترجيح بين البدائل والاختيارات، وهذا الترجيح يتطلب إعمال الفكر وتقليب النظر، ولا شكّ في أن نظر الواحد في هذا المقام هو دون نظر المجموع، فيكون الأَوْلى به أن يناظر ويحاور، ويُفيد من محصول الغير يضيفه إلى محصوله فيرتقي في مدارج الحقّ. إنّ الرهان في هذا الضّرب من الحِوار ينصرف إلى ما يُصطلح عليه في الفكر المُعاصر بتكثير العقل، وتكثير العقل يكون ـ ولا شكّ ـ بالتعاقل، ولا تعاقل إلاّ بالتّواصل والتّحاور والتناظر.

وعلى سبيل التدقيق والتحقيق في الصور التي يُمكن اعتمادها صيغاً للحِوار بين المتخالفين من أبناء الأمة الواحدة والمجتمع الواحد، نذكر نموذجين مفيدين من الحِوار يوليهما الباحثون في هذا الباب عنايةً خاصّةً، لما لهما من فائدة راجحة في تكثير العقل وتقريب الحقّ.

أول هذه النماذج ما يُسمّى بالمباحثة inquiry، والمباحثة كما يُستفاد من اسمها، نمط من الحِوار تكون الغاية من ورائه تحصيل المعرفة، والتماس طريق الحقّ، والتحرر من الجهل الذي يحسّه المرء تجاه بعض القضايا والموضوعات؛ فالمباحثة هي شراكة في البحث بين الأطراف[8] تنطلق من القناعة بأن عقل الكثيرين أرجح من عقل الواحد، وأنّ عند الغير على الدوام نصيباً من العلم المفيد، وذلك بموجب طبائع الأشياء التي جعلت من المتعذر أن يحيط المرء بكل المعارف، وأن يصل إلى منتهاها بجُهْده وحده، فكان لزاماً عليه أن يطلب شطر العلم الذي يفتقده من غيره، ومن ثَمَّ فإن المباحثة تشهد على الدوام مساراً

(8) لعل هذا الضّرب من المحاورة هو ما كان يقصده منظِّرو المسلمين من أهل الجدل والمُناظرة حين حديثهم عن «التعاون على الفحص»، وهي تسمية قريبة من الاصطلاح المعاصر كما هو وارد عند بروكرايد و إهننكر «une enquête critique mené en collaboration».

تصاعدياً، ينتقل فيه المتحاوران من حالة نقص في المعرفة إلى تحصيل مقادير مُعتبرة منها. من هنا كان أُسّ المباحثة هو التعاون بين المتحاورين، لأن كلاًّ منهما يطمع في تحصيل علم ينفعه، فيبذل أقصى ما في طاقته ليدفع الطّرف الآخر كي يعرك مَلَكاته في تمييز الحقّ وعرضه على وجهه الصحيح. بحيث ينقلب الوضع عما هو عليه في المُناطحة؛ إذ بقَدْر ما يجيد الطّرف الآخر تكون فائدتك، وكلّما تعثّر كنتَ الخاسر، وفاتتك الفرصة في معرفة المزيد. وقد بلغ المسلمون قديماً مراتب عليا في تمثُّل هذه المقوِّمات القيمية، حتى إنهم جعلوا من الآداب المعتبرة في المُناظرة، أن يتمنى المتناظر لو ظهر الحقّ على يد مناظره[9].

هكذا يبدو أن المباحثة تمثِّل النموذج الأقرب إلى التعقل والتخلق في منهجها ومعاييرها.

بالإضافة إلى المباحثة هناك المُحاورة النّقدية critical discussion (أو الحِوار الإقناعي)[10]؛ فإذا كانت المباحثة غايتها تحصيل المعرفة، فإن المُحاورة النّقدية غايتها حلّ الخلاف في القضايا المُتنازع فيها، ففي هذا الضّرب من الحِوار تتمّ المواجهة بين طرفين (أو أكثر)، ويكون هدف كلّ طرف هو إقناع الطّرف الآخر بدعواه، ويتمّ لأجل ذلك اعتماد مسلك التّدليل على الدّعوى، وينبغي في التّدليل على الدّعوى أن تُراعى فيه جملة من القواعد التي حصل التسليم بها من الطّرف الآخر. فكل من انخرط في هذا الضّرب من الحِوار عليه أن يلتزم بالسعي الحثيث لإقناع مُحاوره بالاستناد إلى المُقدِّمات التي يقبل أو يُسلِّم بها هذا المُحاور (وهنا تختلف المُحاورة النّقدية عن المباحثة التي تشترط أن تكون المُقدِّمات مقبولة من الطّرفين)[11].

---

(9) كان بعض أهل العلم قديماً يقول ما ناظرت أحداً إلاّ وتمنيت لو ظهر الحقّ على يديه.

(10) لقد وضع الدكتور طه عبد الرحمن تعريفاً لهذا الضّرب من الحِوار الذي يقترب من المُناظرة في التراث العربي، فقد عرّفه كما يلي: «الحِوار النقدي هو الحِوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات ـ أو قُل الاعتراضات ـ التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي ـ أو قُل دعوى ـ الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معاً». انظر ص34 من كتاب: **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2002.

(11) سيأتي في المقال المعنون بـ «أنماط الحِوار وأفضلية المحاورة النقدية» تفصيل أكبر في هذا النمط الحِواري.

إن المباحثة والمُحاورة النّقدية يُمكن إدراجهما ضمن باب واحد نصطلح عليه بالمُطارحة، التي يُستفاد من اسمها أنّها تقوم على إسهام من الطّرفين في الطرح، بحيث يتمّ في المباحثة طرح العلم من طرف المتباحثين، فتتفاعل هذه المطارحات تفاعلاً يظهر أثره في انبثاق معرفة غنيّة، كما يتمّ في المحادثة النّقدية طرح الدعاوى والحُجج وعرضها على محكّ النّقد، فيكون حاصل هذا التناقد بين المتحاورين معرفة نقيّة. وهل من فضل في العلم أعظم من الغنى والنقاء. وهذا بخلاف المُناطحة التي لا تولّد غير العداوة والشقاق والولاء الأعمى لأهواء الذات ونزوعاتها الأنانية.

ثم إن للمُطارحة حسنات أُخرى تظهر آثارها في واقع النّاس وأحوالهم التي تنحو صوب التعايش المثمر والتعاون البنّاء؛ فلما كانت المُطارحة مباحثة ومُحاورة، فلا شكّ في أن المجتمع والأمة يستفيدان منها أيّما إفادة: فمن جِهة، يتحقق التّواصل ويحصل التعارف بين المتخالفين. ومن جِهة أُخرى، تتسع المعرفة ويضيق حيّز الجهل. ثم من جِهة ثالثة، يرتفع التنازع في الكثير من الأمور، فتضيق الهوّة بين الأطراف المتخالفة، ويصبح بالإمكان التعاون فيما اتفق عليه، والاستمرار في التناظر في مواطن الخلاف العالقة.

عقلانيّة المُناظرة في التراث العربي

مع انبعاث وتطور الدرس الحِجاجي المُعاصر في سِياق الثورة التّواصليّة التي طبعت زماننا الراهن، برزت القيمة الاستثنائية التي كانت تمثّلها مجالس المُناظرة العربية القديمة، والأهمّية النوعية للإسهام العربي الإسلامي الفريد في التنظير والتقعيد لطرائق الجدل وأساليب المباحثة. ولقد أصبح الدارسون اليوم يتوجّهون بقَدْر بالغ من العناية إلى دراسة هذه الظاهرة الفريدة في تاريخ الثقافة العربية[1]، والتي كان لها الدور الحاسم في إنشاء وحفظ وتداول المعارف في مُختلف الحقول الفكرية التي أَبدعت فيها الثقافة العربية[2].

والمُناظرة كما يعرّفها طاش كُبري زاده «هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للحق». وقد رسم ابن خلدون في **المُقَدِّمة** معالم هذا العلم، ومسوّغاته وغاياته حين قال: «فإنه لما كان باب المُناظرة في الردّ والقَبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول، وكيف يكون حال المُستدلّ والمجيب، وحيث يسوَّغ له أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصُوصاً

---

(1) من المفارقات الدالة أن العالم الفرنسي المتخصّص في الحِجاج كريستيان بلانتان ذَكَر في كتاب حديث له في موضوع «الحِجاج» ضمن سلسلة Que sais je? أن من بين أهمّ ما أُنجز في الحِجاج خلال القرن العشرين كتاب **أصول الفقه** لعبد الوهاب خلّاف الذي يبقى على كلّ حال كتاباً تمهيدياً في هذا الباب. انظر:

Christian Plantin, *L'argumentation*, Que sais- je? P.U.F., 2005, p.109.

(2) انظر في هذا الباب: كتاب الدكتور حمّو النقاري **منطق الكلام**: **من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحِجاجي الأصولي**، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2005، وهو في الأصل أطروحة للدكتوراه نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1997.

منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه...».

ولعلّ أهمّ ما تحيل عليه هذه المنهجيّة التناظرية التي ارتضاها المسلمون سبيلاً لإبداع تراثهم، هو ذاك الوعي المبكر لعلماء الإسلام بأن الحقّ لا سبيل إلى اقتناصه بغير اجتماع العقلاء على طلبه، وإسهامهم مؤتلفين في بنائه وإنشائه، وهذا الذي أشار إليه الدكتور طه عبد الرحمن بمصطلح المعاقلة التي كانت تسدّ في الفكر الإسلامي القديم مسدّ العقل في التراث اليوناني. والمعاقلة بحسب الدكتور طه فعلٌ جمعي للعقل (مأخوذاً هنا بمعناه الفعلي، أي بما هو إدراك، وليس بمدلوله الجوهري ذي الجذور اليونانية) يشارك فيه الكثيرون ولا ينفرد به الفرد الواحد، إنها حالة «تُكتسب بالتعاون والتشارك على إظهار الصواب وتحقيق الاتفاق»[3]. أي إنّ المُناظرة هي الإطار الذي يسمح للجماعة بأن تفكر كجماعة، وتنتج ضمن شروط هذا الوضع الخاص ومقتضياته التي تباين ولا شكّ صور التفكير الفردي المتوحد، ولا يعني ذلك بأي حال مراكمة الأنظار الفردية ودمجها على أي وجه، وبأي نحو، وإنما يتمّ ذلك من خلال إبداع طرائق وتقنيات منطقيّة وخطابية، وتسطير ضوابط مسلكية يتحقق بفضلها تنسيق هذه الأنظار الفردية ونظمها نظماً متناغماً يزكو به المعقول ويرتقي طوراً بعد طور، فـ«كما تنظر بينك وبين نفسك، تنظر بينك وبين خصمك، بشرط الموافقة على الأُصول التي تنظر بها، وإلا لم ينضبط الكلام والنظر، وانفتح باب الشغب والعناد» كما أشار ابن البنّاء المراكشي في ختام رسالته في الجدل[4]. فهذه المهمة هي التي اختصّ هذا العلم بتحقيق مسائلها وتدقيق مناطاتها.

وقد ركّز مُنظِّرو المسلمين حديثهم عن المُناظرة في ركنين اثنين: ركن أخلاقي تدبيري عامّ هو الذي اصطلحوا عليه بالآداب؛ وركن منطقي دققوا فيه وظائف كلّ من السائل (المعترض) والمعلل (العارض). فلنقل في هذين الركنين واحداً واحداً.

---

(3) **في أصول الحِوار**، ص157.

(4) **رسالة في الجدل**، رسائل ابن البنّاء المراكشي، ص77.

الركن الأخلاقي للمُناظرة

سبق القول إن المُناظرة معاقلة، ولما كانت المعاقلة مفاعلة كما تفيد ذلك صيغتها الصرفية، فإنه، مراعاةً للطبيعة الخاصّة للأفعال الجمعيّة التي لا تقوم إلاّ إذا كانت مسنودة بقواعد تحدّد الحقوق والواجبات، وتميّز المسموح به من المقدوح فيه، كان سعي علماء المسلمين حثيثاً في تأطير المعاقلة بالضمانات الخلقية والسلوكية، باعتبار ذلك يندرج ـ ضمن هذا المنظور الجمعي للفعل العقلي ـ في إطار الشروط التي لا يقوم هذا الفعل إلاّ بها، ولا تنضبط أركانه إلاّ باستيفائها، وهذا ما يفسّر ـ ولو جزئياً ـ تلك العناية البالغة لعلماء المسلمين بضرورة وصل العلم بالعمل والنظر بالأخلاق، فقد كان ذلك في سبيل الحدّ من تأثير عيوب العمل في صروف النظر، وحرصاً على أن لا تكون الآفات الخُلُقيّة سبباً يعطل العطاء العلمي ويعوّق مسيرة المجتمع في أبواب الكسب المتفرقة؛ فالناظر في كتب التراث لا شكّ في أنه يعثر على نماذج من الأقوال السائرة بين علماء الإسلام وإشاراتهم وتنبيهاتهم إلى ضرورة امتناع قيام العلم بمعزل عن العمل، وإلى ضرورة ضبط هذا بذاك، يطالعنا ذلك في سائر أبواب المعرفة شرعية كانت أم وضعيّة. وفضلاً عن ذلك، فإن نَفَراً من جهابذة النظر في الإسلام جاوزوا ذلك، فوجهوا بالغ العناية في تآليف أفردوها لـ«آداب البحث والمُناظرة» إلى ذكر الآداب التي ينبغي أن تكون مَرْعيّة في المُحاورات الفكرية، وجعلوا القول فيها من المباحث الأساسية في هذا الباب تنتظم جنباً إلى جنب مع حديثهم في الجوانب التقعيدية المتصلة بالوظائف الخاصّة بكل واحد من المتناظرين، بل عدّوا هذه المواثيق الخلقية في المُناظرة من الأركان التي لا يستقيم النظر الصحيح إلاّ إذا تمّ الوفاء بمقتضياتها، ويصحّ الكفّ عن المُناظرة إذا تمّ الإخلال بها. يقول الإمام أبو الوفاء ابن عقيل البغدادي الحنبلي في كتاب **الجدل**: «فأما آدابه (يقصد الجدل) التي إذا استعملها الخصم وصل بغيته، وإن لم يستعملها كثر غلطه واضطرب عليه أمره: تحديد السؤال والجواب، وترك المداخلة، والإمهال إلى أن يأتي الخصم على آخر كلامه، وينتظم آخر معانيه، والإقبال على خصمه والإصغاء إليه دون غيره، وأن لا يخرج من مسألة إلى أُخرى حتى يستوفي الكلام في الأولى، واستعمال الحسن الجميل دون التشنيع والتقبيح، وحفظ المقول، لئلا تجري مناكرة لما قيل، أو

دعوى ما لم يقل، ولا يغيِّر كلامه بما يحيل المعنى، ولا يلغو في نوبته، لأن ذلك يعمي عين البصيرة ويكسر حدة الخاطر»[5].

فانظر كيف تتداخل في هذا القول البديع القواعد المنهجيّة بالضوابط الخلقية في تناغم يجعل السعي التناظري جُهْداً تتسع فيه مساحة الفعل القاصد المنضبط، وتضيق فيه مساحة العبث والمشاغبة والسَّفْسَطة بما هي مظاهر معيبة في المُناظرة.

وقد فصَّل الإمام أبو حامد الغزالي في الآداب والشروط الأخلاقيّة الضرورية اللازم توافرها قبل وأثناء الخوض في المُناظرة، وخُصوصاً ما يتصل بالأحوال القلبية والعمليّة للمناظر في ذاته، وذلك حرصاً منه على أن لا يكون هذا السلوك التناظري مدخلاً لفساد البناء التربوي للفرد. ونحن نذكر هذه الشروط هاهنا مُجرّدة ما أمكن من سِياقها التربوي العمليّ الخالص الذي اقتضاه المقام الخاص لكتابه **إحياء علوم الدين**، ونصوغها بالوجه الذي يُبرز طابعها العامّ كآداب للمُناظرة.

- فأول هذه الشروط أن يكون المناظر قد وفى بالالتزامات الضرورية ذات الأولوية من الأعمال العينيّة المعلَّقة في ذمته (من فروض دينيّة وواجبات عمليّة).
- أن تكون الحاجة إلى المُناظرة فعليّة وليست مُجرّد هوى نفسي وميل ذاتي، وأنه لا يوجد من الأعمال ما هو أرجح منها وأولى بالعناية، حتى لا تصير مُجرّد ترف وزخرف لا ينبني عليه عمل يُستفاد منه.
- أن يكون المناظر مجتهداً رأيه وليس مقلِّداً لمذهب مخصوص من المذاهب لا يرى الحقّ إلاّ فيه، ومن ثَمَّ يتعيَّن فيه أن لا يتحرَّج من مخالفة مذهبه إن تبيَّن له أن الحقّ في غيره.
- أن تكون المُناظرة في الأمور الواقعة أو القريبة الوقوع، وأن لا يتقصد المناظر الخوض في «الطُّبوليات» التي تجلب الشهرة ولا يُرجى نفع من ورائها، ويترك القضايا الحيوية التي تهمّ النّاس فعليًّا.
- أن يكون المناظر أحرص على المُناظرة في الخلوة بدل المحافل وبين الأكابر والسلاطين، لما في الخلوة من فائدة نظرية وخلقية؛ فهي تحقق سداد الفهم

(5) أبو الوفاء بن عقيل، **كتاب الجدل**، ص2.

وصفاء الذهن، كما أنها تقي من الدواعي المحركة لنوازع الرِّياء الذي يجعل المرء مناصراً لنفسه، حتى وإن اقتضى منه ذلك مسايرة الأباطيل.

- أن لا يهمّه أَظْهَرَ الحقّ على يده أم على يد مناظره، وأن يرى في هذا المناظر مُعيناً لا خصماً، وأن يحرص على أن تسود بينهما المودة والعرفان بدل الخصومة والنكران[6].
- أن لا يضَيِّق على رفيقه ومُعينه في النظر، ولا يتشدَّد في تطبيق القواعد الجدلية بحدّة وجفوة، فيسلك سبيل التساهل والمرونة في حال انتقل المناظر من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى آخر. كما يتعيَّن عليه أن يقلِّل من التشدق بتلك المقولات الدارجة بين المولعين بالمُناظرة، كأن يقول «هذا لا يلزمني ذِكْره» أو «هذا مناقض لكلامك الأول» ويستبدل ذلك بأسلوب ليِّن حسن.
- أن يناظر المشتغل بالعلم الذي تُرجى الاستفادة منه، ولا يكون حريصاً على مُناظرة من هو دونه لغايات التظاهر والتفاخر أو لترويج الباطل بأقل كلفة.

ويتعيَّن في المُناظِر أن يكون متيقظاً منتبهاً لبعض الآفات الخلقية التي تتربص بمن سلك هذا المسلك، خُصوصاً إذا أصبحت المُناظرة عنده مطيّة للغلبة والإفحام وإظهار الشرف والفضل والتشدق عند النّاس والمباهاة والمماراة، فهذا المُناظِر يكون لقمة سائغة للآفات الخُلُقيّة التي يحدّدها أبو حامد في الحسد والتكبر والحقد والغيبة وتزكية النفس والتجسس وتتبع أحوال النّاس والمخاصمة والمعاداة والنفاق والمراء والرياء وآفات أُخرى كثيرة تتفرع من هذه يبيِّن الغزالي بدقّة وجه ارتباطها بالممارسة المذمومة للمُناظرة.

الركن المنطقي للمُناظرة

وأما ما يتصل بالتقعيد المنطقي للمُناظرة[7]، فقد سطَّر المُنظِّرون في هذا

(6) يقول الغزالي في سِياق هذا الشرط ذاته كلاماً ينطبق انطباقاً دقيقاً على زماننا أيضاً: «فانظر إلى مناظري زمانك اليوم كيف يسْوَدّ وجه أحدهم إذا اتضح الحقّ على لسان خصمه، وكيف يخجل به وكيف يجهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره».

(7) هناك صور كثيرة للمُناظرة يتحدث عنها علماء هذا الفن من بينها المُناظرة في العبارة والتعريفات والتقسيمات والنقل. ونحن سوف نقتصر على الحديث عن المُناظرة =

الفن جملة من القواعد التي استقوها من نظرهم العميق في الممارسة الفعليّة للمُحاورات والمباحثات في أبواب العلم المُختلفة، باحثين ومنقبين في أكثر الطرق وفاءً بالهدف الأصلي للفعل التناظري، وهو اقتناص الحقّ مع حفظ الودّ بين المتناظرين، وقد صاغوا هذه النظرات العميقة ونسقوها بصورة مُحكمة توسلت بما كان مقرّراً في المباحث المنهجيّة على عهدهم، وخاصّةً علمَي المنطق واللغة، ولكنهم التزموا في ذلك بروح مرنة مبدعة بعيدة عن الحرفيّة والجمود.

وسوف نعرض فيما يلي قولهم في وظيفة كلٍّ من السائل (المعترض) والمعلل (المدعي أو العارض) التي ينبغي الالتزام بها أثناء المُناظرة، وما يترتب على ذلك من أحكام تسري عليهما معاً بوصفهما متشاركين في النظر وفي طلب الحقّ[8].

وظيفة السائل

يُمكن التمييز في الأفعال التناظرية للسائل بين أربعة أفعال أساسية:

- يمنع الدّعوى غير المدللة.
- يمنع مقدمة من مُقدِّمات الدليل في الدّعوى المدللة.
- يمنع عُموم الدليل في الدّعوى المدللة.
- يمنع الدّعوى المدللة ذاتها.

فالفعل الأول (منع الدّعوى غير المدللة) يتعلَّق بالحالة التي يورد فيها المعلِّل دعواه مُجرّدة عن الدليل، والأفعال الثلاثة الأُخرى تتعلّق بالحالة التي يورد فيها هذه الدّعوى مسنودة بالدليل، فلننقل في هذه الحالات واحدة واحدة.

= في التصديقات لسببين: الأول، هو أن الأصل في المُناظرة أن تكون في التصديقات فهي الأساس في هذا الفن. والثاني، تفادياً للإطالة التي تشتّت المادة المعروضة وهو ما حرصنا على عدم الوقوع فيه.

(8) اعتمدنا بشكل أساس في عرض هذه الوظائف على رسالة **شرح آداب البحث** لِـ طاش كُبري زاده، لما في هذه الرسالة من تركيز وتدقيق مفيد لغرضنا، وهو العرض التنسيقي المكثّف لهذا الدرس كي يظهر منطقه وتنكشف ملامح العقلانيّة التناظرية فيه، لكننا رجعنا في مواطن كثيرة إلى نصوص أُخرى كلما دعت الضرورة إلى ذلك.

أ ـ منع الدّعوى المُجرّدة عن الدليل

نشير بدايةً إلى أن مصطلح المنع يُفيد عند أهل المُناظرة معنى عاماً لا ينحصر في الدلالة الحرفيّة لهذا اللفظ، فهو يدل كذلك على طلب الدليل؛ فالسائل حين يمنع فهو يطالب المعلِّل بإقامة الدليل على دعواه. من هنا فإن المعلِّل إذا طرح دعواه مُجرّدة عن دليلها، فإن للسائل الحقّ في أن يلجأ إلى هذه الوظيفة، فيمنع الدّعوى ليدفع المعلِّل إلى الإتيان بالدليل الذي يسندها.

ومثال ذلك:

زيد: الإنفاق على مشاريع استكشاف الفضاء تبذير للمال لا طائل من ورائه.

عمرو: «أمنع دعواك هذه» أو «لا أُسلِّم لك هذه الدّعوى» أو «هذه الدّعوى ممنوعة»... إلخ.

وقد اختلف أهل النظر في هذا الفن في جواز أن يورد السائل سند المنع ومبرره في هذه الحالة (ويسمّونه أحياناً بالشاهد)؛ فبعضهم رأى في ذلك غصباً لا يجوز[9]، لأن في ذلك هجوماً على الدّعوى قبل تدليلها، وفي ذلك مصادرة لحق المعلِّل في تعليل دعواه، والبعض الآخر أجازه لما فيه من توجيه لهذا المعلِّل وزيادة تنبيه له إلى المسالك التي يحسن أن يسلكها.

فجرياً على رأي القائلين بالجواز، يُمكن لعمرو أن يورد سنداً لمنعه كما يلي:

عمرو: «أمنع ذلك، لم لا يجوز أن تكون لها فائدة عظيمة في المستقبل؟». وهو سند بالإمكان المخالف، أو «أمنع دعواك هذه، فهذا يصح إذا لم يكن لهذه المشاريع فائدة واقعية، والحال غير ذلك». وهو سند بالحل، أو «أمنع دعواك، فمشاريع استكشاف الفضاء لها فوائد جليلة وعظيمة». وهو سند بالقطع.

وسوف يأتي لاحقاً بيانٌ مفصَّل لصور السند هذه والفرق بينها.

---

(9) سيتم لاحقاً توضيح معاني هذه الاصطلاحات التقنية.

ب ـ منع مقدمة الدليل: المناقضة أو النقض التفصيلي

فالمناقضة أو النقض التفصيلي[10] تتمثّل في منع مقدمة الدليل، ويحتمل في هذا المنع أن يكون مُجرّداً عن السند أو مقروناً به.

وعُموماً، فإن المنع في هذا الوجه إمّا أن ينصرف إلى المقدمة الصغرى، كأن يقول: «أمنع صغرى دليلك»، أو إلى المقدمة الكبرى، فيقول «أمنع كبرى دليلك»[11].

ومثال ذلك أن يقول زيد: «كل الفلاسفة كانوا مناصرين للعقل، وكل من كان مناصراً للعقل فهو عقلاني، فجميع الفلاسفة عقلانيون».

فيردّ عليه عمرو إمّا بقوله:

- «أمنع كبرى دليلك» فيتوقف، وله أن يستأنف بإيراد السند قائلاً: «فليس كلّ من كان مناصراً للعقل فهو عقلاني، لِم لا يجوز أن يكون خرافياً له فهم خاص للعقل». (السند بالإمكان المخالف).

---

(10) سُمّي نقضاً تفصيلياً لأنّه يفصل في تعيين المقدمة التي انصرف إليها المنع.

(11) حديث المُنظّرين في فن المُناظرة عن الأفعال التناظرية من ادّعاء واعتراض وغيرهما عادةً ما يفترض أنها تصاغ في صورة قياسات بأصنافها المُختلفة، وهذا راجع لشدة تأثّر هؤلاء بالدرس المنطقي في صورته الأرسطية والذي كان على عهدهم يعدّ المركب المأمون للعلم، بل وشرط صحته الأساس عند بعضهم كالإمام أبي حامد الغزالي ومن حذا حذوه في هذا الباب، ونحن في سِياق عرضنا التعريفي الخالص لدرس المُناظرة آثرنا الالتزام بهذا المنحى مع بعض التخفيف من الاستحضار المكثف لهذه المادة القياسية المنطقيّة وخُصوصاً في صياغتنا للأمثلة التوضيحيّة، فاقتصرنا في الغالب على صورة واحدة وهي القياس الاقتراني بشكله الأول، ولم نغادر ذلك إلاّ في حالات محدودة اقتضتها ضرورات التوضيح. فسيلاحظ القارئ أنّنا حاولنا نظم أغلب هذه الأمثلة بعيداً عن مظاهر التكلف التقني التي تخرج الكلام عن وجه تداوله الطبيعي الفعلي بسبب لجوئها إلى بسط المضمرات وإظهار المقدرات وتصنيع الصياغات... وهو ما لا نظن إمكان الوفاء به في المناظرات كما تتمّ فعليًا. إن هذا الذي قلناه يطرح أمام البحث الحِجاجي المعاصر مسؤولية العمل على تطوير درس المُناظرة العربي من هذه الزاوية، أي من زاوية إعادة بنائها على المنظورات المنطقيّة والحِجاجيّة المعاصرة ذات الميول التداولية والطبيعية، والعمل على تخفيف هذا الارتهان للمنطق الأرسطي الذي قد يعوقها عن الانخراط في عصرها المطبوع بهذه الروح الطبيعية والتداولية.

أو بقوله:

- أمنع صغرى دليلك فيتوقف، وله أن يستأنف بإيراد السند قائلاً: «فليس كلّ الفلاسفة كانوا مناصرين للعقل، فهذا يصح إن كان للعقل مدلول واحد متواطئ لا اشتراك فيه». (السند بالحل).

وإذا لجأ السائل إلى منع مقدمة الدليل بالدليل، أي أن يعمد إلى إقامة دليل على فساد هذه المقدمة، فإنه يكون هنا قد أقدم على وظيفة غير مسموعة[12]، وهي تُسمّى كذلك في اصطلاح المُناظرة غصباً، لأنّها تجعل السائل يأخذ دور المعلِّل، ويحرمه من تدليل دعواه، وهو ما يدخل المُناظرة في حال يصطلح عليها بين أهل هذا الفن بالخبط والنشر في البحث، أي انقلاب الوظائف بين المتناظرين[13].

ونأتي الآن لتدقيق القول في السند وأنواعه، فكما أشرنا فإن السند غير الدليل، فهو ليس بناءً استدلالياً من مُقدِّمات ونتيجة، وإنما مُجرّد شاهد أو مسوِّغ يورده السائل ليبرِّر به فعل المنع الذي قام به، وهذه الوظيفة التناظرية لها أهمّية جليلة لأنّها تسهم في تنبيه المعلل إلى الثغرات التي قد يكون تركها قصداً أو بغير قصد في سِياق تعليله لدعواه، لذلك كان فعلاً تناظرياً مشروعاً يختلف اختلافاً بيّناً عن الغصب المذموم الذي أشرنا إليه.

ويُمكن التمييز في السند بين صور ثلاث:

- **السند بالإمكان المخالف**: وهو الذي يتمّ فيه الإشارة إلى جواز ما هو مخالف ومغاير لما ذكره المعلل، وصيغته المشهورة «أمنع هذا (أو لا أُسلِّم بهذا)، لِم لا يجوز أن يكون كذا».

ومثاله في الدّعوى غير المدلَّلة قول زيد المدّعي: «التلفاز نعمة عظيمة من نعم هذا العصر»، فيردّ عليه عمرو قائلاً: «لا أُسلِّم لك بهذا (المنع)، لِم لا يجوز أن يكون نقمة هذا العصر».

---

(12) المسموعيّة في اصطلاح أهل المُناظرة هي المقبوليّة، حيث يقال هذا دليل لا يُسمع أي لا يُقبل.

(13) وقد أجاز نَفَرٌ من أهل هذا الفن هذه الوظيفة، ولم يَعُدُّوها غصباً، وعلى رأسهم ركن الدين العميدي.

- **السند بالقطع**: وهو يكون في صورة قاطعة جازمة تبيّن موقف السائل المغاير لما عليه المعلل، وصيغته المشهورة «أمنع هذا الأمر وأرى أن الوضع خلاف ذلك، كذا وكذا».

ومثاله في منع المقدمة الكبرى من دليل الدّعوى المدللة أن يقول زيد مدعياً[14]: «التربية قطاع حيوي في نهضة الأمم، فعلى الدولة أن تؤمم هذا القطاع»، فيرد عليه عمرو معترضاً: «لا أُسلِّم لك بهذا، كيف والحال أن القطاعات الحيوية في نهضة الأمم ينبغي خوصصتها»[15].

- **السند بالحل**: وهو يكون بالكشف عما يظنه السائل سبب الغلط في دعوى المعلل، وصيغته المشهورة «لا نُسلِّم بذلك، وإنما يلزم هذا أن لو كان كذا».

ومثاله في منع المقدمة الصغرى من دليل الدّعوى المدللة أن يقول زيد: «التقنية كابوس يهدد الإنسان المُعاصر، فهي السبب في الحروب والكوارث البيئية الرهيبة»، ويردّ عليه عمرو: «لا أسلّم بذلك، فهذا الذي قلته يصح إذا أسيء استخدامها»[16].

ج ـ منع الدليل في عُمومه: النقض أو النقض الإجمالي

وسُمّي نقضاً إجمالياً لأنّه يتضمّن نقض الدليل في مجمله دون نظر تفصيلي

---

(14) نحاول تنويع وتكثير الأمثلة ليكون في ذلك مزيد بيان وتوضيح.

(15) نحاول ما أمكن عدم الانسياق وراء الصياغات المنطقيّة الصّورية المغرقة في اصطناعيتها، والاعتماد بدل ذلك على الأمثلة كما ترد في التداول الطبيعي. ففي المثال الحالي يُمكننا تقدير الصورة القياسية لهذا الاستدلال كما يلي: كلّ قطاع يكون حيوياً في نهضة الأمم ينبغي تأميمه، وقطاع التربية حيوي في نهضة الأمم، إذن فقطاع التربية ينبغي تأميمه. والملاحظ أن المقدمة الكبرى جاءت مُضمرة في هذا المثال: «كل قطاع يكون حيوياً في نهضة الأمم ينبغي تأميمه» إلاّ أنّنا أبرزناها هنا لغاية التوضيح، ونلاحظ في «سؤال» عمرو أنه انصرف إلى منع هذه المقدمة الكبرى في هذا المثال.

(16) الصورة القياسيّة المقدّرة لهذا المثال هي: «كل ما يؤدي إلى الحروب والكوارث البيئية كابوس يهدد الإنسان، والتقنية تؤدي إلى ذلك، إذن فالتقنية كابوس يهدد الإنسان». والمقدمة الصغرى في هذا المثال هي «التقنية تؤدي إلى الحروب والكوارث البيئية» لأنّها المشتملة على الحد الأوسط «التقنية»، ونلاحظ هنا أيضاً أن منع عمرو انصرف إلى هذه القضيّة.

في مُقدِّماته، وهذا النقض الإجمالي يكون مقترناً بالسند وجوباً، فإذا سقط منه السند انقلب النقض الإجمالي إلى وظيفة غير مسموعة في عرف المُناظرة هي التي يصطلح عليها بين أهل هذا الفن بالمكابرة، والمكابرة هي ببساطة أن يتمّ منع الدليل دون تقديم السند (أو الشاهد) في هذا المنع[17].

وقد يرد السؤال: لماذا كان المنع بغير سند مشروعاً إذا انصرف إلى الدّعوى غير المدلّلة، دون أن يكون كذلك إذا انصرف إلى الدليل؟ وتفسير ذلك واضح بيِّن؛ إذ إن منع الدّعوى غير المدللة إنما الغاية منه دفع المعلل إلى إقامة الدليل عليها، بينما منع دليل الدّعوى دون بيان سند هذا المنع يبقى مُجرّد عناد ومكابرة تكون نتيجته انحباس المُناظرة وانقطاعها. ومثال المكابرة في المُناظرة:

زيد (المعلل): ما من أثر إلاّ وله مؤثّر، وقد وجد العلماء آثاراً في هذه الصحراء، فلا شكّ أن هذه الصحراء شهدت حياة بشرية.

عمرو (السائل): أرفض دليلك هذا.

زيد: لماذا؟

عمرو: أرفضه والسلام.

وإذا تمّ إجراء النقض الإجمالي بصورة سليمة، أي مشفوعاً بالسند، فإن الفعل التناظري يأخذ صورتين اثنتين:

1 - بيان غياب المناسبة بين الدليل والمدلول (الدّعوى)، وذلك بالإشارة إلى تخلف المدلول عن الدليل، وهو ما يقتضي فساد هذا الأخير، لأن المفروض أن تكون بينهما علاقة لزوم يلزم فيها المدلول عن الدليل، فإذا ثبت الدليل وتخلف المدلول، فمعنى ذلك أن هذا الدليل ينطوي على خلل وفساد.

ومثال ذلك قول زيد المعلّل: «سيسقط المطر، لأن المطر يسقط كلما تكثّفت السحب وتلبّدت السماء بالغيوم، وقد تكثّفت السحب وتلبّدت السماء

(17) المكابرة هي المنازعة التي لا تكون الغاية منها إظهار الحقّ وإنما التظاهر بالفضل والغلبة، ومن ثم فهي تقود إلى نظير هذه المسالك، من رفض لدليل الخصم لا لعيب فيه وإنما لكي لا يكون لهذا الخصم فضل يعلو به على هذا المُناظر المُكابر.

بالغيوم»، فيجيبه عمرو السائل: «أمنع دليلك هذا، فلطالما تكثفت السحب وتلبّدت السماء بالغيوم ولم يسقط المطر».

وفي هذا المنع قد يلتزم الناقض بحرفيّة الدليل، ويبيّن فيه عيب التخلُّف، إلاّ أنه من المشروع له أن يتصرف فيه ويحذف بعض عناصره، وحين ذلك يُسمّى «نقضاً مكسوراً». غير أن هذا الحذف لا ينبغي أن يكون مؤثّراً في محتوى الدليل، وإلاّ كان هذا الكسر في النقض غير جائز.

ومثال النقض المكسور الجائز في الدليل السابق: «أمنع دليلك هذا، فلطالما تكثفت السحب ولم يسقط المطر». حيث يعمد السائل إلى حذف لفظ «تلبّدت الغيوم في السماء»، وهو ما لا يؤثّر في محتوى الدليل.

ومثال النقض المكسور غير الجائز في الدليل السابق: «أمنع دليلك هذا، فلطالما كانت هناك سحب في السماء ولم يسقط المطر». حيث يعمد السائل إلى حذف عبارات «تكثفت... وتلبّدت السماء بالغيوم» واستبدالها بِـ«كانت»، وهو ما يؤثّر في محتوى الدليل.

2 - بيان استلزام الدليل للمحال من تسلسل أو دور أو غيرهما من صور المحالات، وواضح أن الكشف عن هذا العيب في الدليل يوجب فساده وتهافته، لأن الدور والتسلسل يُعدّان من المُحالات العقليّة والواقعيّة التي إذا انطوى عليها الدليل كان فاسداً.

ومثال ذلك من التسلسل، النقاش الشهير بين المؤمنين والملحدين بخُصوص وجود اللّه، ولنعد صياغته في الصورة التالية:

زيد: (معبّراً عن الفكرة الإيمانية)

لكل موجود موجد.

هذا الكون موجود.

هذا الكون له موجد.

عمرو: (معبّراً عن الفكرة الإلحادية).

لكل موجود موجد.

موجد هذا الكون موجود.

إذن فموجد هذا الكون له موجد.

وما دام موجد موجد هذا الكون موجوداً.

فإن موجد موجد هذا الكون له موجد.

وهكذا إلى ما لا نهاية حيث يقع التسلسل ويقود الدليل إلى المحال[18].

ومثال ذلك في الدَّور اعتراض ابن تيمية الشهير على الحد (التعريف) المنطقي[19]، وعلى الدّعوى القائلة بوجوب الحدّ في التصوُّرات، ودليل هذه الدّعوى امتناع تصوُّر المحدود إلاّ بالحدّ، وهي الدّعوى التي ينسبها للمناطقة كالفارابي وابن سينا؛ فقد كان رد ابن تيمية على دليل هذه الدّعوى بالتنبيه إلى أنّها تستلزم الدور وهو من المحالات؛ فإذا قلنا لا يُمكن تصوُّر المحدود إلاّ بالحدّ، فمعنى ذلك أنّنا لن نعرفه حتى نحدَّه، وإذا كنا لا نعرفه قبل حدِّه، فكيف إذن سنحدُّه، من ثَمَّ فإننا لن نستطيع أن نعرفه، وهكذا يحصل الدور فتبطل الدّعوى الأصلية القائلة بوجوب الحدّ في التصوُّرات لفساد دليلها بمقتضى وقوعه في آفة الدور.

د ـ منع الدّعوى المدللة ذاتها: المعارضة

والمعارضة يُمكن النظر إليها من زاويتين، فيُمكن عَدُّها فعلاً تناظرياً اعتراضياً مستقلاًّ بذاته، كما يُمكن عَدُّها صورة من صور المنع، ونحن نرجِّح هذا الاختيار الثاني لأنّه أكثر إفادة فيما يخص المقاربة التنسيقية للمُناظرة، وذلك بأن تُردَّ جميع الأفعال التناظريّة الاعتراضيّة إلى صورة واحدة هي المنع، الذي يتفرَّع إلى الصور الأربع التي نحن بسبيل عرضها.

بناءً على ذلك، نقول إنّ المعارضة هي منع السائل المعترض دعوى المعلل المدعي بدليل آخر، أي إن المعترض يقيم الدليل على نقيض دعوى المعلل، وبمقتضى القانون الذي يحكم القضيتين المتناقضتين، فإن ثبوت هذه الدّعوى

---

(18) سيأتي في حديثنا عن المعارضة بالقلب بيان إمكان قلب هذا الدليل على صاحبه.

(19) المقصود بالدّور هنا الدّور السبقي وليس الدور المعي.

المناقضة يستلزم بطلان دعوى المعلّل لأن اجتماع النقيضين محال.

أما منع السائل الدّعوى بلا دليل، فلا يُعدّ معارضة بالمرّة، بل إنه إذا أقدم على ذلك يكون قد وقع في المكابرة، لأن سلوكه التناظري هذا يكون عبارة عن رفض لدعوى مدللّة بدون أي تعليل لهذا الرفض.

ومثال ذلك:

زيد: ظاهرة الانحباس الحراري أكبر تهديد لمستقبل البشرية، فكل الدراسات التي أُنجزت في هذا المجال تشير إلى آثارها الكارثية في البيئة.

عمرو: دعواك واستدلالك باطلان.

زيد: كيف ذلك؟

عمرو: هذا رأيي.

والمعارضة بدورها تنقسم من زاويتين اثنتين: الأولى تتعلّق بما يُمكن تسميته مناط المعارضة، أي المكوِّن الذي تنصرف إليه المعارضة من ضمن ما يعرضه المعلل، والثانية تتعلّق بطريقة إجراء هذه المعارضة:

انقسام المعارضة باعتبار مناطها

وتنقسم المعارضة بهذا الاعتبار إلى صورتين، فمعلوم أن ما يعرضه المعلّل يتضمن دعوى وتعليلاً، وبناءً على ذلك فإن المعارضة قد تنصبّ على القسم الأول أي الدّعوى، وقد تنصبّ على القسم الثاني أي التعليل، فإذا انصرفت المعارضة إلى الدّعوى في ذاتها، كانت «معارضة في الدّعوى»، أما إذا انصرفت إلى عمدتها التعليلية فإنها تكون «معارضة في الدليل» أو «معارضة في العلّة»، وفيما يلي بيان هذين القسمين:

1 ـ المعارضة في الدّعوى: إن المعارضة في الدّعوى تكون إذن بأن يعمد السائل إلى منع دعوى المعلّل عبر إقامة دليل تكون نتيجته نقيض الدّعوى التي يدافع عنها المعلّل.

ومثال ذلك أن يعرض زيد المعلّل معروضه فيقول مدّعياً ومدلّلاً:

الدولة (س) ستشهد نهضة كبيرة لأنّها أخذت بالنظام الدِّيموقراطي، فكل الدول التي أخذت بهذا النظام تقدمت وازدهرت.

فيرد عليه عمرو:

الدولة (س) مقبلة على تراجع فظيع، فقطاع التعليم فيها يشهد إفلاساً شاملاً، وكل الدول التي أفلس تعليمها تأخرت وتقهقرت.

فهذا الردّ يُعَدُّ معارضة في الدّعوى، لأنّه قابل دعوى المدعي بدعوى مناقضة وأقام الدليل عليها.

2 ـ **المعارضة في الدليل**: والمعارضة في الدليل تكون بأن لا يسوق المدعي الدليل على نقيض دعوى المعلل، وإنما بأن ينظر في دليل هذه الدّعوى، ويقيم دليلاً ينفي بعضاً من مُقدِّماته؛ فمعلوم أنه ما من دليل إلاّ ويتألف من مُقدِّمات هي عمدة طاقته التعليلية للدعوى، فإذا تمكن السائل من تزييف مقدمة من مُقدِّمات هذا الدليل، يكون قد قوَّض أركانه، من ثَمَّ فنَّد الدّعوى ذاتها.

ونوضح ذلك بالمثال السابق نفسه:

زيد: الدولة (س) ستشهد نهضة كبيرة لأنّها أخذت بالنظام الدِّيموقراطي، فكل الدول التي أخذت بهذا النظام تقدمت وازدهرت.

فإذا تمعنّا في هذا القول نجد أن صورته التّدليليّة العامّة هي (مع بعض التحليل الذي يعيد ترتيب مكوّناتها ويبرز بعض عناصرها المضمرة):

كل الدول التي أخذت بالنظام الدِّيموقراطي تقدمتْ وازدهرت.

الدولة (س) أخذت بالنظام الدِّيموقراطي.

الدولة (س) ستتقدم وتزدهر.

وهي صورة قياسية سليمة (الضّرب الثاني من الشكل الأول للقياس).

من هنا كانت «المعارضة في الدليل» تتمّ بالحمل على مقدمة من هاتين المقدمتين، ومثال ذلك:

عمرو: أعارض ما تقول، الدولة (س) لم تعترف بعدُ بحقوق الأقليّات، وهي بهذا الاعتبار ليست دولة ديموقراطية.

هنا نجد أن عمراً أقام الدليل على فساد المقدمة الصغرى من دليل المعلل، وذلك عبر صورة تدليليّة قياسية يُمكن بسط مكوّناتها كما يلي:

كل دولة لم تعترف بحقوق الأقليات ليست دولة ديموقراطية.

(س) دولة لا تعترف بحقوق الأقليات.

(س) دولة ليست ديموقراطية.

انقسام المعارضة باعتبار طريقة إجرائها

وتنقسم المعارضة باعتبار طريقة إجرائها إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ معارضة بالقلب

المعارضة بالقلب كما يدل عليها اسمها تكون بأن يقلب السائل الدليل على المدعي، ويبيِّن أن دليله هذا ينتج نقيض الدّعوى التي يدّعيها.

ومثال ذلك:

زيد: الحزب س يستحق التنويه لأنّه امتنع عن المشاركة في هذه الحكومة الفاسدة.

عمرو: الحزب س يستحق التوبيخ لأنّه امتنع عن المشاركة في هذه الحكومة الفاسدة.

فكلام زيد يُمكن إعادة صياغته في صورة القياس التالي:

كل حزب يمتنع عن المشاركة في حكومة فاسدة يستحق التنويه.

الحزب س امتنع عن المشاركة في حكومة فاسدة.

الحزب س يستحق التنويه.

وقد عارضه عمرو وقلب عليه دليله، أي إنه اعتمد دليل المعلل نفسه ليدافع عن نقيض دعواه، ويُمكن إعادة بناء دليل عمرو المعارض كما يلي:

كل حزب يمتنع عن المشاركة في حكومة فاسدة يستحق التوبيخ.

الحزب س امتنع عن المشاركة في حكومة فاسدة.

الحزب س يستحق التوبيخ.

وهذا مثال آخر لتطبيق المعارضة القلبية على الاستدلال الذي يقيمه الملحدون لمصلحة الدّعوى القائلة بعدم وجود الخالق (وذلك من خلال كشفهم ـ كما تقدّم في مثال النقض الإجمالي ـ عن وجود التسلسل في دليل المثبتين).

يقول الملحدون:

إذا كان كلّ موجود له موجد.

وموجد الكون موجود.

فإنَّ موجد الكون له موجد.

وموجد موجد الكون له موجد.

إلى ما لا نهاية.. من ثَمَّ نكون أمام تسلسل تبطل معه الدّعوى الأصلية القائلة بوجود موجد الكون.

ويرد أهل الإيمان بقلب هذا الدليل على النحو التالي:

إذا كان كلّ موجود له موجد.

وموجد الكون موجود.

فإنَّ موجد الكون له موجد.

وموجد موجد الكون له موجد.

إلى ما لا نهاية.. وهذا تسلسل محال.

وينتج عنه:

ضرورة وجود موجد للكون ليس له موجد وهو الإلٰه الخالق الذي تقف عنده سلسلة «الإيجاد» بوصفه «موجداً لا موجد له».

2 ـ معارضة بالمثل

وتكون المعارضة بالمثل بأن يعمد السائل إلى دليل المعلّل المدعي ويحافظ على صورته، فيجري فيها دليله المعارض، بحيث يكون الدليلان متوافقين في الصورة مُختلفين في المضمون.

ومثال ذلك قول زيد المعلّل[20]:

«لو كان القانون هو الذي يقضي على الفساد، لانتفى الفساد من الدول التي تطبق القانون بصرامة،

لكن الفساد لم ينتفِ من الدول التي تطبق القانون بصرامة،

فإذن ليس القانون هو الذي يقضي على الفساد.

فيردّ عليه عمرو السائل المعارض:

لو لم يكن القانون هو الذي يقضي على الفساد، لأمكن قيام مجتمعات صالحة بدون تشريعات قانونية.

لكن المجتمعات الصالحة المُجرّدة عن التشريعات القانونية غير ممكنة القيام،

فإذن القانون هو الذي يقضي على الفساد.

فالملاحظ في رد عمرو أنه يتفق مع دليل زيد في الصورة وهي من القياس الاستثنائي، ولكنه يختلف عنه في المادة.

3 ـ معارضة بالغير

وتكون المعارضة بالغير بأن يأتي السائل بدليل مغاير لدليل المعلل في الصورة والمضمون معاً، ومثاله:

أن يقول زيد مدّعياً ومعلّلاً:

لو كان المال يجلب السعادة لكان الأثرياء أعظم السعداء،

لكن الأثرياء ليسوا أعظم السعداء.

فإذن المال لا يجلب السعادة.

---

(20) لقد حاولنا في سائر الأمثلة أن لا نعتمد الصور القياسية المعقدة، فالتزمنا في الغالب بالشكل الأول من القياس الحملي الاقتراني لشهرته وبساطته. لكننا فضلنا هاهنا التمثيل بصورة من القياس الاستثنائي حتى يظهر المقصود من الاتحاد في الصورة والاختلاف في المادة بوصفها الصفة الجوهرية للمعارضة بالمثل.

فيردّ عليه عمرو معارضاً:

كل شيء يقبل عليه النّاس بلهفة وحرص يكون سبيلاً للسعادة،

والنّاس يقبلون على المال بلهفة وحرص،

إذن فالمال سبيل السعادة.

حيث نلاحظ في هذا الدليل اختلافاً عن دليل زيد في الصورة، إذ الأول من القياس الاستثنائي والثاني من الاقتراني، وفي المضمون، إذ المُقدِّمات في الأول غيرها في الثاني، ومن ثم كان معارضة بالغير.

هذه هي وظائف السائل في المُناظرة، ولا سبيل له في مواجهة المعلل إلاّ من خلالها، فإذا عجز عن اعتراضه بأيٍّ من هذه الطرق يكون قد لزمه الإلزام فيُسمّى حينذاك ملزَماً.

وظيفة المعلل

وظيفة المعلل تتميّز بكونها «ردِّية»، فهو محكوم بالأفعال التي يقوم بها السائل، يتفاعل معه تفاعلاً تاماً، ومن هنا كانت تسمية هذا الفن مُناظرة أي تفاعلاً وتشاركاً في النظر. وقد وضحنا أن أفعال السائل أربعة، من ثَمَّ فإن المعلل سيكون مطالباً بأن يردّ على كلّ فعل من هذه الأفعال بفعل مقابل له، ويُمكن بناءً على ذلك التمييز بين الأفعال الأربعة التالية:

أ ـ التّدليل على الدّعوى غير المدللة

وذلك ردًّا على منع السائل للدعوى، وقد قلنا سابقاً إن المنع هنا يُفيد طلب الدليل، فيكون من واجب المعلل أن يستجيب لهذا الطلب ويقيم الدليل على دعواه التي ساقها مُجرّدة عن الدليل.

ومثال ذلك:

زيد: الحاسوب أفضل من الكتاب.

عمرو: أمنع دعواك هذه.

زيد: ألا ترى أن الحاسوب يتضمن كلّ ما يتضمنه الكتاب، ويفضله بمزايا أُخرى كثيرة، وكل ما كان أشمل من الآخر فهو يكون أفضل منه، فالحاسوب إذن أفضل من الكتاب.

ب ـ إثبات المقدمة الممنوعة من الدّعوى المدلّلة

وذلك رداً على منع السائل لمقدمة من مُقدِّمات دليل المعلِّل، وهو الفعل الذي قلنا إنه يُسمّى مناقضة أو نقضاً تفصيلياً. ويشير أهل هذا الفن إلى أن المعلل يكون هنا بين أمرين: فإذا كانت هذه المقدِّمة قضيّة ضرورية بديهية فإنه يكتفي بالتنبيه إليها فقط، أما إذا كانت نظريّة كسبية، فلا مناص من الاستدلال عليها.

ومثال تنبيه المعلل على المقدمة الضرورية البديهية الممنوعة:

أن يعرض زيد دعواه مدللة كما يلي:

كل ما كان مركباً يكون مفهوماً ذهنياً،

المادة مركبة،

المادة مفهوم ذهني.

فيمنع عمرو المقدمة الصغرى لهذا الدليل قائلاً: أمنع دعواك أن المادة مركبة، فهي على العكس من ذلك بسيطة.

فيرد عليه زيد منبّهاً إلى أن هذه القضيّة من البديهيات في مجالها: إن مما هو مقرر في علم الفيزياء أن المادة تنحل إلى عناصر أولية، من ثَمَّ فهي مركبة وليست بسيطة.

ومثال استدلال المعلّل على المقدمة النّظريّة الكسبيّة الممنوعة، أن يبسط زيد دعواه ودليله على النّحو التالي:

التعددية الحزبية ضرورية في المجتمعات الحديثة،

وكل ما كان ضرورياً لا يجوز التماطل في العمل به،

فإذن لا يجوز التماطل في العمل بالتعددية الحزبية.

فيعترض عليه عمرو قائلاً: أمنع صغرى دليلك.

فيقيم زيد دليلاً على هذه المقدمة أيضاً كما يلي:

نظام التعدّدية الحزبية عامٌّ في كلّ المجتمعات الحديثة،

وكل ما هو عام في المجتمعات الحديثة يكون ضرورياً فيها،

فنظام التعدّدية الحزبية ضروري في المجتمعات الحديثة.

فإذا سلَّم له السائل بتنبيهه أو استدلاله انقطع البحث في هذه المسألة وأمكن الانتقال إلى غيرها، وإذا أقدم على المنع فإن الباب ينفتح من جديد لإعمال وظيفة السائل بصورة من صورها الثلاث المذكورة (أي المتعلّقة بالدّعوى المدلّلة)، ويستمر الوضع على هذا النحو إلى أن ينتهي البحث إلى مآل من المآلين الممكنين، وهما: عجز المعلل عن إثبات المقدمة الممنوعة، أو قبول السائل تنبيه أو استدلال المعلِّل على المقدمة الممنوعة.

ج ـ إبطال المعلِّل السند الذي أقام عليه السائل منعه

وذلك ردًّا على لجوء السائل إلى النقض الإجمالي. غير أن هذا السند الذي يتمّ إبطاله يتعيَّن فيه أن يكون مساوياً للمنع، أي لازماً له ينتفي هذا المنع بانتفائه ويثبت بثبوته. كما يتعيّن في هذا الإبطال أن يكون بدليل تام وليس منعاً مُجرّداً، لأن المنع لا فائدة له أصلاً في هذا المقام. فالسائل إنما أورد هذا السند بوصفه مُجرّد شاهد للمنع، الغايةُ من إيراده طلب الدليل، ومن ثَمَّ فهو أخصّ منه (أي من المنع)، وإبطال الأخصّ لا ينتج عنه إبطال الأعمّ.

عُموماً، فإن المعلِّل في هذا الوجه من المنع يكون أمام سبيلين، وذلك بحسب صورة النقض الإجمالي، فقد تقدم أنه إمّا أن يكون ببيان تخلُّف المدلول مع وجود الدليل، أو ببيان استلزام الدّعوى للمحال.

ففي حال وُوجه المعلِّل بدعوى تخلُّف المدلول مع وجود الدليل يكون أمام مسلكين: إمّا أن يبيِّن أن الدليل الذي حمل عليه السائلُ في نقضه لا يطابق تمام المطابقة الدليل الذي بنى عليه دعواه، وإما أن يثبت وجود المدلول فعليًا رغم خفائه عن السائل.

فمثال الحالة الأولى:

أن يقول زيد مدعياً ومدلِّلاً:

كل الدول التي أَمّمت ثروتها القوميّة ستتحسن أوضاعها الاقتصادية،

الدولة س أَمّمت ثروتها القوميّة،

الدولة س ستتحسن وضعيّتها الاقتصادية.

فيواجهه عمرو بدعوى تخلُّف المدلول قائلاً:

تقول إن كلّ الدول التي أَمّمت ثروتها القوميّة ستتحسن أوضاعها الاقتصادية، والدولة ج أَمّمت ثروتها القوميّة، لكن هذه الدولة لم تتحسن وضعيّتها الاقتصادية.

فيردّ عليه زيد:

ليس هذا هو التأميم الذي أتحدَّث عنه، فهذه الدولة وضعت ثروتها في يد رجال الدولة، بينما أتحدث عن التأميم الذي يجعل الثروة في يد مؤسسات الدولة.

فهنا بيَّن المعلِّل أن الدليل الذي قصده مغايرٌ للدليل كما بسطه السائل.

ومثال الحالة الثانية:

أن يقول زيد مدّعياً ومعلِّلاً:

كل دولة تنفق على البحث العلمي تتقدم وتتطور،

والدولة س أنفقت على البحث العلمي،

إذن الدولة س ستتقدَّم وتتطوَّر.

فيردّ عليه عمرو مبطلاً بدعوى التخلُّف:

تقول إن كلّ دولة تنفق على البحث العلمي تتقدم وتتطور، والدولة ج أنفقت على البحث العلمي، لكنها لم تتقدم ولم تتطوَّر.

حيث يومئ السائل إلى وجود الدليل مع تخلّف المدلول.

فيردّ عليه زيد:

هل تعلم أن معدل النمو في هذه الدولة عشرة بالمائة، ونسبة البطالة فيها أقل من سبعة بالمائة.

فهو هنا يؤكد وجود المدلول، رغم أنه خفي عن السائل.

أما إذا وُوجه المعلِّل بدعوى استلزام دليله للمحال، فإنه يكون ملزماً إمّا بأن يثبت أن دعواه لا تستلزم هذا المحال المشار إليه في نقض السائل، وإما أن يبيِّن أن هذا الذي حسبه السائل محالاً ليس محالاً على الحقيقة.

ومثال الحالة الأولى:

أن يصوغ زيد دليله على النحو التالي:

إذا كان إدراك الأشياء لا يتحقق إلاّ بوضع الأسماء لها،

وإذا كان من مهمة العلم إدراك الأشياء بتمامها،

فإن من مهمة العلم وضع الأسماء لكلّ الأشياء.

فيحاول عمرو أن يبيِّن استلزام دليله هذا للمحال كما يلي:

إذا كان من مهمة العلم وضع الأسماء لكلّ الأشياء،

وإذا كان اسم الشيء بدوره شيئاً،

فإن من مهمة العلم أن يضع لكلّ «اسم شيء» اسماً، ومادام اسم «اسم الشيء» شيئاً، فينبغي أن يُوضع له اسمٌ أيضاً. . . وهكذا إلى ما لا نهاية. وهو تسلسل يؤدّي إلى المحال.

فيردّ عليه زيد موضحاً:

ينبغي أن تنتبه إلى أنني أميِّز بين الأشياء والأسماء، فالأسماء ليست داخلة في هذه الأشياء، لذلك فإن وضع الأسماء سيتوقف عند حدود الأشياء دون أسمائها.

وهو هنا يبيِّن أن هذا المحال الذي أشار إليه عمرو، رغم صحّة وجوده في ذاته، إلاّ أنه لا يلزم دعواه ولا ينسحب عليها بأي وجه.

ومثال الحالة الثانية:

أن يصوغ زيد دليلاً على النحو التالي:

كل ما كان حاله أن يوجد ولا يوجد فهو عرضي،

الخير يوجد ولا يوجد،

الخير عرضي.

فيردّ عليه عمرو مبيّناً استلزام دليله للمحال كما يلي:

الوجود وعدم الوجود صفتان متناقضتان،

المتناقضان لا يجتمعان في أمر،

فالوجود وعدم الوجود لا يجتمعان في الخير.

فيعقِّب زيد دافعاً عن دليله قادح التناقض:

التناقض المحال هو الذي يكون بين متناقضين يشتركان في جملة أمور من بينها الزّمان، والحال أن الوجود وعدم الوجود في المثال الذي ذكرتُه لا يشتركان في الزّمان، فالمقصود أن الخير يوجد في آناء وينعدم وجوده في آناء أُخرى، وهذا لا يدخل في باب المُحالات.

د ـ التعرض لدليل المعارض

وذلك ردًا على لجوء السائل إلى المعارضة، ففي هذه الحالة يجد المعلِّل نفسه في وضع أشبه بوضع السائل، فهو أمام دعوى مدلَّلة معارضة لدعواه، من ثَمَّ فإنه يكون في هذا الوضع أمام خيارين هما:

- النقض التفصيلي.
- النقض الإجمالي.

وذلك بالشروط نفسها والمقتضيات ذاتها التي رأيناها في سِياق حديثنا عن وظيفة السائل. أما السائل فيؤدي هنا دور المُعلِّل في حفظ دعواه وأدلّته.

وهناك من أجاز في هذا الموقف أن يلجأ المعلِّل إلى إثبات دعواه بدليل آخر، كما رأينا فيما تقدم من كلام الإمام أبي حامد الغزالي الذي يرى أن المُناظرة ينبغي أن لا تقوم على التشدد في تطبيق القواعد الجدليّة، وإنما على اللِّين والتساهل، فلا بأس في أن ينتقل المناظر من دليل إلى دليل ومن إشكال إلى آخر.

وهذا الرأي غير محبَّذ عند نفر من أهل هذا الفن الذين لم يجوِّزوا هذا الانتقال، لأنّه يوشك أن يوقع المُناظرة في الخبط والنشر.

وسيراً على رأي المجوِّزين، فإن للمعلِّل أن يترك دليله الأول ويأتي بدليل جديد، كما في المثال التالي:

زيد: كلّ احتلال ظالم إلى زوال،

واحتلال العراق ظالم،

إذن فاحتلال العراق إلى زوال.

عمرو: لا أسلِّم لك بهذا، كيف والحال أن الكثير من الاحتلالات الظالمة بقيت واستمرّت (منع مع سند بالقطع).

زيد: احتلال العراق جُوبه بمقاومة شديدة،

وكل احتلال جُوبه بمقاومة شديدة كان مصيره الزوال،

فاحتلال العراق مصيره الزوال.

وإذا لم يتمكن المعلِّل من إنجاز أي فعل من هذه الأفعال الأربعة يكون قد لزمه الإفحام، ويسمَّى حينذاك باصطلاح المُناظرة مُفحَماً.

هذه هي أهمّ عناصر القول التنظيري العربي في المُناظرة التصديقية، وقفنا من خلالها على الحرص الشديد لهؤلاء المُنظِّرين فيما يخص التزام جانب المعقولية في وضع ضوابط للحِوار والتناظر، فما أحوجنا اليوم حقًّا للإفادة من هذا الإسهام الزاخر، خُصوصاً بعدما أصبح العلم غير مقدور لغير الجماعة التي تتداول النظر فيه، وتتشارك في مدارسة فروعه وأصوله، فقد تفرَّعت أبوابه وتشعّبت مسالكه بوجه أصبح معه من المتعذّر على من رام الخوض فيه منفرداً، أن يأتي في ذلك بما يبلغ به منزلة تُحمد بين أهله، فضلاً عن أن يباري به على الصعد العالمية وفي الملتقيات الأممية. فلا سلطان اليوم إلاّ للعلم الذي قلّبته العقول الكثيرة، وأبدعت فيه الفهوم العديدة، أما زمان الأفذاذ المتوحدين، والعباقرة المتفرّدين، فقد ولّى ولا مطمع في رجوعه.

في أنماط الحِوار

وأفضليّة المُحاورة النّقدية[1]

إن الحِوار Dialogue في الأدبيات الحِجاجيّة المُعاصرة[2] هو عبارة عن متوالية من الرسائل أو أفعال الكلام يتداولها واحد أو أكثر من المشاركين. أو قل إنه فعاليّة لغويّة اجتماعية وعقلانيّة غايتها إقناع المعترض العاقل بمقبوليّة رأي من الآراء، وذلك عبر تقديم جملة من القضايا المثبتة أو النافية لما ورد في هذا الرأي من قضايا. ويكون الحِوار بوجه عام بين طرفين، الأول يسأل والثاني يردّ، ويتعيَّن فيه أن يكون ذا هدف يتعاون الطّرفان من أجل تحقيقه، ويلتزمان لأجل ذلك بجملة من الضوابط والمقتضيات.

ويتميَّز الحِوار بمسار متدرج يميِّز فيه أغلب الدارسين في هذا المجال بين أطوار أربعة، يمر منها هذا الحِوار قبل الوصول إلى حلّه، وهذه الأطوار هي كالتالي[3]:

1 ـ **الطور التنازعي**: خلال هذا الطَّوْر يتمّ الإعلان عن وجود حالة تنازع، ويتمّ بسط الخلاف وتعيين المسألة التي يدور حولها النقاش، أو باصطلاح عربي أصيل: تحرير محل النزاع.

2 ـ **الطور الانفتاحي**: ويتمّ خلال هذا الطَّوْر اتخاذ القرار بحل النزاع بواسطة محادثة موجّهة بقواعد حِجاجيّة، ولأجل ذلك يقوم أحد الطّرفين باتخاذ موقع العارض، وهو ما يعني استعداده للمُحاجَّة من أجل الدفاع عن وِجهة نظره، بينما يؤدي الطّرف الآخر دور المعترض، وهو ما يعني أنه مستعد

---

(1) مقتطف محور من مقال مطوّل نُشر على صفحات مجلة **عالم الفكر** الكويتيّة.

(2) Douglas Walton, *Informal Logic*, p.3.

(3) Frans van Eemeren et Rob Grootendorst, *la nouvelle dialectique*, traduction française, éd. Kimè, Paris, 1996, p.44.

لمواجهة العارض بصورة منظمة لكي يجبره على الدفاع عن رأيه المعروض. إن السير الناجح لهذه المُحاورة يقتضي التواضع على معطيات الانطلاق وقواعد المُحاورة، أي الاتفاق على الطريقة التي ستتبع في إدارة التنازع وتوجيه المُحاورة، ويقوم الطّرفان معاً باختيار نمط المحادثة الذي سيتمّ الأخذ به، أو في الأقل التصريح بقبولهما الإرادي أن يكونا طرفاً في نمط من أنماط المُحاورة[4].

3 ـ **الطور الحِجاجي**: في هذا الطور يتصدّى العارض للدفاع عن معروضه، أمّا المعترض فيقوم بالإلحاح في طلب المزيد من الحُجج، خُصوصاً إذا بدا له تقصير من طرف العارض في الوفاء بمهمته. إن هذا الطور من المُحاورة قد يُعَدُّ هو المُحاورة ذاتها، وذلك بالنظر إلى دوره الحاسم في حلها.

4 ـ **الطور الختامي**: في هذا الطور يتمّ حل المُحاورة، وذلك بأن يقع الإعراض l'abandon، وهذا الإعراض إمّا عن الرأي المعروض، وإما عن الاعتراض الذي وُجِّه لهذا الرأي. فإن كان الإعراض عن الرأي المعروض، كان النجاح في المُحاورة من نصيب المعترض، وإن كان الإعراض عن الاعتراضات الموجّهة للرأي المعروض، كان النجاح قد حالف العارض. وتنتهي المُحاورة في الحالة الأولى ـ أي الإعراض عن الرأي المعروض ـ إلى تقلُّدِ العارض رأياً معارضاً لرأيه السابق، أو تقويم رأيه وتعديله، أو تقلُّد رأي محايد. أما في الحالة الثانية ـ أي الإعراض عن الاعتراضات ـ فإن المعترض يجد نفسه ملزماً بوضع لا بديل عنه، وهو قبول وِجهة نظر العارض.

وللحِوار أنماط كثيرة، ويتمّ التمييز بين هذه الأنماط تبعاً لأمور ثلاثة كما يوضح ذلك الجدول الوارد في آخر هذا المقال:

- الوضع لحظة الانطلاق.
- المنهج المتبع.
- الهدف المقصود.

(4) Douglas Walton, *Informal Logic*, p.10-11.

وسوف نعرض فيما يلي بشكل مركّز لأهمّ هذه الأنماط، ثم نبيّن الأهمّية الخاصّة للمُحاورة النّقدية بوصفها نمطاً متفرداً من الحِوار[5]:

- **المقارعة الشخصية** personal quarrel: وهي نمط يسود فيه الهجوم المطبوع بنوع من العنف، ويكثر فيه تحريك العواطف وحشد الحُجج كيفما كانت وبأي وجه كان، ويطغى فيه الاتّهام المتبادل ويقل فيه التعقل والاتّزان، لأن الهدف الذي يوجِّهه هو مُجرّد الرغبة في قهر الخصم وإلجامه، وهذا ما يفسّر لجوء المتقارعين إلى استعمال مُختلف أنواع السَّفْسَطات في هذا النمط الذي يُعَدُّ الفضاء المناسب للسَّفْسَطة، وخاصّة سَفْسَطة Ad hominem التي تتمثّل في تقصد ذات المخاطب بدل أفكاره ودعاواه، فالوضع فيها يصير أشبه بالحرب الكلامية التي تبرِّر الغايةُ فيها الوسيلة، ويكون الضابط لمسارها هو الهدف الأخير المتمثّل في كسب هذه المنازلة الكلامية المتحرّرة من كلّ القواعد. ولا يخفى أن هذا النمط من الحِوار يحتل رتبة دنيا في سلم النشاط الحِجاجي العاقل.
- **المنازعة الجدليّة** forensic debate: وهذا النمط هو أكثر انضباطاً من المقارعة الشخصية، حيث يتمّ فيه الاستناد إلى مرجع (حكم فردي أو جماعي) مُعيَّن لتحديد أيّ الحُجج أجود وأيها أقلّ جودة. ويكون هذا النمط من الحِوار محكوماً بجملة من القواعد تحدد الضوابط التي يتعيّن على المشاركين احترامها، فهي تقرر متى يُمكن لهذا المُحاور أو ذاك أن يتكلم وكم يُمكنه أن يأخذ من الوقت وماهي حقوقه وواجباته تجاه خصمه... وقد تكون هذه المنازعة مشهودة من طرف جمهور يتمّ الرجوع إليه في الحكم على نتيجتها باعتماد مقياس الأغلبيّة. ورغم أن المنازعة الجدليّة أقرب إلى التفكير المنطقي المتعقّل من المقارعة الشخصيّة، إلاّ أن نقطة الضعف في هذا النمط من الحِوار، تتمثّل في كون الهدف الأساس بالنسبة للمتحاورين يبقى هو الظفر في هذه المنازعة، ومن ثَمَّ نجدها تنجرّ في الغالب إلى وسائل غير مناسبة للضغط على الجمهور (أو الحَكَم عُموماً)[6]. فمادام أن الهدف هو الظفر في

(5) Ibid, p.3-9.

(6) وهذا ما دفع الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه إلى عَدّ الجدل في عمومه ما هو =

المنازعة، فإن ذلك عادةً ما يكون على حساب القيمة المنطقيّة والعقلانيّة للحجج، بحيث تكثر فيها المكابرة والمعاندة[7].

- **الحِوار التفاوضي** negotiation dialogue: إن الهدف الأساس في الحِوار التفاوضي هو المصلحة الذاتية، والمنهج المعتمد فيه هو المساومة، لذلك فإن بعض المناطقة يطلقون عليه المنازعة المؤسسة على المنفعة[8]. وبناءً على ذلك، لا يبقى هناك مجال لادّعاء الحياد والتجرد والموضوعية في طلب الصدق؛ فالأصل في هذا النوع من الحِوار هو أن كلّ طرف يسعى للربح الشخصي، ومن ثَمَّ فإن القيمة الصّدقية للمسائل التي ترد في سِياقه وأحقية الاعتقاد فيها، لا تحتفظ بموقعها المركزي، كما أن الضوابط المنطقيّة التي ينبغي أن تخضع لها صياغة الحُجج لا تعود لها الأهمّية نفسها، ويصير الاهتمام الأكبر إلى القدرة على جنْي أكبر قدر من الربح عبر المساومة. كما أن الطّرفين يكونان ملزمين بالتنازل، إذ إن الكسب في هذا الطّرف يقابله بالضرورة خسارة في الطّرف الآخر، ويبقى الحِوار هو الأداة التي تمكِّن من التعاون لكي يأخذ كلّ طرف نصيبه، ومن هنا كان وصف هذا النمط من الحِوار عند البعض بالتعاون التنافسي[9].

- **المباحثة** inquiry: إن المباحثة كما يُستفاد من اسمها، نمط من المُحاورة تكون الغاية من ورائه تحصيل المعرفة[10]، ومن ثَمَّ فإن هذا الضّرب من

= إلاّ تحوير لسلوك المصارعة، أي أنه مصارعة بالكلمات لا فرق بينها وبين المصارعة بالعضلات.

(7) تكون المكابرة بحسب اصطلاح أهل المُناظرة القديم بأن ينازع المحاور برغبة إظهار مزاياه وفضله وليس بهدف إظهار الحقّ، لذلك لا يتورَّع المكابر عن منع البديهيات والإعراض عن التصديقات النّظريّة حتى وإن أقام المحاور الدليل على صدقها... أما المعاندة فهي المجادلة بغير علم والمدافعة ولو بالباطل.

(8) Douglas Walton, *Informal Logic*, p.8.

(9) Ibid, p.8.

(10) يماثل الدكتور حمّو النقاري بين هذا الضّرب من المحاورة، وما يُسمّيه المناطقة المسلمون (وخُصوصاً الفارابي في شرحه لكتاب **الجدل**) بـ«التعاون على الفحص»، وهي تسمية قريبة من الاصطلاح المعاصر كما هو وارد عند بروكرايد و إهننكر «une enquête critique mené en collaboration». انظر: James L. Golden, «Rhétorique et production du =

المُحاورة يشهد على الدوام مساراً تصاعدياً، ويكون المنطلق فيه هو العمل على تجاوز حالة نقص في المعرفة. وتتميّز المباحثة بأن المُقدّمات التي يستند إليها المتحاوران يُشترط فيها أن تكون معلومة الصدق، يقرّ طرفا المباحثة معاً بجواز الاستناد إليها، ولذلك نجد أن المشاركين في هذا النمط من المُحاورة يُفترض فيهما نوع من الحياد والتجرد والسعي نحو الصدق الموضوعي، إذ إن الأصل فيهما أنهما متعاونان وليسا متعاندين. ويكون معيار الجودة في الحُجج هو البداهة، بحيث يتجه الجُهْد نحو استخلاص النتيجة من مُقدِّمات بديهية، كما أن الضوابط المنطقيّة في بناء الحُجج تأخذ اعتباراً مهماً. وهكذا يبدو أن المباحثة تمثّل النموذج الأقرب إلى العلمية في منهجها ومعاييرها.

- **المُحاورة النّقدية** (أو المحادثة الإقناعية) critical discussion: في هذا الضّرب من الحِوار تتمّ المواجهة بين طرفين، ويكون هدف كلّ طرف هو إقناع الطّرف الآخر بدعواه، ويتمّ لأجل ذلك اعتماد مسلك التّدليل على الدّعوى، وينبغي في التّدليل على الدّعوى أن تُراعى فيه جملة من القواعد التي حصل التسليم بها من الطّرف الآخر. فكلّ من انخرط في هذا الضّرب من الحِوار عليه أن يلتزم بالسعي لإقناع مُحاوره بالاستناد إلى المُقدِّمات التي يقبل أو يُسلِّم بها هذا المُحاور، وتبعاً لذلك فإن هناك نوعين من الحُجج يُمكن التوسل بهما في المُحاورة النّقدية. الحُجج الداخليّة، ويتعلّق الأمر هنا بالعمل على انتزاع الحُجج من القضايا التي يُسلِّم بها المُحاور في المُحاورة ذاتها، وهناك مسلك آخر في طلب الحُجج، يتمثّل في استدعاء حجج خارجية وهي قضايا ووقائع جديدة يتمّ قبولها لأنّها بديهيات علمية أو معطيات يقطع بها أهل الخبرة، الذين يمثّلون في هذا السِّياق طرفاً ثالثاً يتخذ مصدراً محايداً للخبرة. وتشترط المُحاورة النّقدية كذلك أن يلتزم المتحاوران بالتعاون فيما بينهما للوصول إلى حل المُحاورة، فكل طرف يظل ملزماً بإفساح المجال للطّرف الآخر حتى يعرض دعواه ويستوفي مسألته.

وتنقسم المُحاورة النّقدية بدورها إلى نمطين اثنين:

= savoir: les grands courants de la théorie rhétorique américaine», dans: *Argumentation*, Colloque de Cerisy, p.56.

- **مُحاورة نقدية تناظريّة**: وفي هذا النمط يكون كلّ طرف ملزماً بالدفاع عن دعوى خاصّة به، ويُسمّى هذا الإلزام أو الالتزام بعبء التّدليل، فكل واحد منهما يتحمل[11] هذا العبء التّدليلي، بحيث نقول إن الالتزام بين الطّرفين يتّسم بالتعارض الأكبر، أي إن كلّ طرف يتحمل دعوى تتعارض مع دعوى الطّرف الآخر، ومن ثم يجد نفسه ملزماً بالتّدليل عليها. ومعنى ذلك أن درجة الالتزام بينهما تكون متعادلة. ومثال ذلك أن ينتصب زيد للدفاع عن الدّعوى القائلة بأن المخرج من الوضع العربي الراهن يتمثّل في الأخذ بالنظام الدِّيموقراطي، ويواجهه عمرو بدعوى معارضة ترى أن الدِّيموقراطية لن تحل مشكلات العالم العربي، فكل واحد منهما يتحمل دعوى خاصّة به، فيسوق لها أدلّة تفيد مذهبه وتدعم دعواه.
- **مُحاورة نقدية لاتناظريّة**: وفي هذا النمط لا يكون المتحاوران على الدرجة نفسها من الالتزام. فالطّرف الأول يدّعي دعوى مُعيَّنة، والطّرف الآخر يكتفي فقط بأن يسأل ويشكِّك في هذه الدّعوى، ويعترض على الحُجج التي يوردها العارض، فالأول يتحمل عبء التّدليل بخلاف الآخر الذي لا يكون ملزماً بالدفاع عن الدّعوى المعارضة، فنقول إن عبء التّدليل عنده سطحي لأنّه يقوم فقط بالتشكيك، وفي هذه الحالة يكون الالتزام بين الطّرفين متّسماً بالتعارض الأخف. ومثال ذلك أن ينتصب زيد للدفاع عن الدّعوى القائلة بأن العمل العربي المشترك لم يعد له وجود، ويواجهه في ذلك عمرو الذي لا يسعى للدفاع عن نقيض هذه الدّعوى، (أي إن العمل العربي لا يزال

(11) نترجم في سِياقنا هذا مفهوم prise en charge الفرنسي بالمصطلح العربي المأصول «التحمل»، ونقصد به معنى قريباً من المدلول المتداول في اصطلاح المُحَدِّثين، حيث يدل على أخذ الحديث وتلقّيه عن الشيوخ، بحيث يصير الآخذ حاملاً لعبء هذا الحديث ومسؤولاً عن أدائه على الوجه الصحيح. وهذا المعنى يسعفنا في الوفاء بالمعنى الذي يقصده أهل الحِجاج بعبارة prise en charge في سِياق المحاورة، أي تحمُّل الدّعوى والالتزام بالمدافعة عنها. ويتعزّز اختيار هذه الترجمة أكثر إذا علمنا أن من بين معاني charge في الفرنسية الحَمْل بالنسبة للمرأة، وهذا اللفظ يشترك في العربية مع المادة اللغويّة لمصطلح «التحمل»، كما يشترك مدلولاهما (الحَمْل عند المرأة، وحَمْل عبء الدّعوى) في عنصر الألم الوارد فيهما معاً.

مستمرًا)، وإنما يقوم فقط بالتشكيك في الحُجج التي يوردها زيد؛ فدرجة الالتزام بين الطّرفين تكون غير متعادلة، لأنّها عند الأول أقوى منها عند الآخر.

وهناك أنماط أُخرى من المُحاورة أقل أهمّية مما تمّ عرضه، فهناك مثلاً الحِوار الاستعلامي information seeking، وفي هذا النمط من الحِوار، يكون هدف أحد الطّرفين الوصول إلى علم يعتقد أنّ الطّرف الثاني محيط به. وهناك الحِوار التفعيلي أو الإنهاضي action seeking الذي تكون الغاية منه حمل المخاطب على إنجاز فعلٍ ما وحثّه على السلوك بوجه محدَّد يرتضيه الطّرف الأول. ثم هناك أيضاً الحِوار التعليمي educational dialogue: وفيه يكون هدف أحد الطّرفين (المعلّم) هو تلقين الطّرف الآخر (المتعلّم) معرفة محدَّدة. ويُمكن تمثيل هذه الأنماط في الجدول التالي[12]:

الحِوار	الوضع لحظة الانطلاق	المنهج	الهدف
المقارعة الشخصيّة	اضطراب انفعالي	تقصد ذات الشخص	قهر الخصم
المنازعة الجدليّة	المُناظرة	المدافعة بالقول	كسب الجمهور
المفاوضة	مصالح مُختلفة	المساومة	المنفعة الشخصيّة
المباحثة	افتقاد الدليل	قاعدة المعارف	بناء الدليل
المُحاورة النّقدية	اختلاف الآراء	حجج داخليّة وخارجيّة	إقناع الطّرف الآخر
الحِوار الاستعلامي	افتقاد المعلومة	التساؤل	الحصول على المعلومة
الحِوار التعليمي	غياب المعرفة	التعليم	المشاركة في المعرفة
الحِوار الإنهاضي	الحاجة إلى العمل	التوجيه الأمري	حصول العمل

(12) Douglas Walton, *Informal Logic*, p.10.

حِوار في قضايا الحِوار[1]

مع كثرة مؤتمرات الحِوار بين الثقافات، والحِوار بين الأديان. . يصف البعضُ العصر الراهن بكونه «عصر الحِوار»، إلاّ أن طبيعة الواقع تحكي عن ظروفٍ مغايرة باتّجاه الأحاديات والتحيّزات المضادة والثنائيات المتعارضة. فهل يُمكن الحديث، فعلاً، عن «عصر الحِوار» في ظلّ هذه التمظهرات المفرطة في الإلغاء والإقصاء؟

قد يكون من الأوفق أن نصف عصرنا هذا بِـ«عصر التّواصل»، فإذا كان مفهوم التّواصل يُفيد في دلالته الاصطلاحية انتقال المعلومات بين الذوات، فإننا نشهد اليوم فعلاً ثورة على هذا الصعيد، حسبك أن تنظر في مستوى تدفق المعلومات عبر الوسائط المُختلفة من قنوات تلفزية وإذاعية ومطبوعات متنوّعة، لتعرف عمق التحول الذي حدث في عصرنا هذا. إنها ثورة هائلة غيَّرت الكثير من المفاهيم، وقلبت الكثير من الأوضاع رأساً على عقب، وفرضت على الإنسان أن يتكيَّف بصورة عميقة مع مقتضيات هذا الواقع الجديد. إن تحولاً بهذا الحجم لا شكّ في أن يستصحب معه آثاراً ونتائج على واقع الحياة المُعاصرة بالصورة التي تجعلنا نعلن فعلاً أن البشرية أضافت إلى واقعها بُعْداً جديداً من أبعاد الوجود لم يكن معروفاً عند الأسلاف، ومن ثَمَّ يتعيَّن بلورة طرائق جديدة للتفكير فيه والنظر في قضاياه وإشكالاته، ولا سيما أننا لا نكاد نجد تراثاً يردفه ويسنده. أمّا التّحاور[2] فهو مُجرّد مظهر من مظاهر هذه الحقيقة التّواصليّة، إنه ـ إن شئت

---

(1) أُجري هذا الحِوار مع جريدة **الوقت** البحرينيّة، ونشر في العدد 193، الجمعة 8 شعبان 1427هـ ـ 1 أيلول/ سبتمبر 2006.

(2) لقد استبدلنا هنا لفظ الحِوار (الذي اعتمدناه في نص الحِوار المنشور) بالتّحاور انسجاماً مع المنحى الاصطلاحي العامّ لهذا الكتاب، فقد درجنا فيه على إطلاق لفظ الحِوار لندل =

القول ـ المظهر الذاتي من هذه الحقيقة الموضوعية، فهو يتعلّق على نحو عميق بالفاعلية الإنسانية الواعية بكل ما يحيط بها من مقومات ذاتية يحتل الدافع الأخلاقي موقعاً مركزياً في خضمّها بالوجه الذي يُمكننا معه القول إن الفاعلية التّحاورية فاعلية أخلاقيّة بامتياز، ومن هنا يستمد الحديث عن الممارسة التّحاورية في عصرنا هذا طابعه النسبي المتولّد من نسبية الفعل الخلقي ذاته قياساً إلى الطبيعة الموضوعية الحتمية للمعطى التّواصلي الذي يعلو فوق الإرادة الإنسانية، بل يحتويها ويوجّهها. إن التّحاور بهذا المعنى يخضع لجميع القوانين التي تحكم الفاعلية الإنسانية بصفة عامّة، وهذا ما يفسّر تراوحه بين المد والجزر والصعود والهبوط والحضور والغياب، فأحياناً تشرق شمسه حتى ليظُن المرء أن البشرية أضحت تتنفسه مع الهواء، وفي أحيان أُخرى يتراجع حتى ليُخيّل إليك أن الحياة أضحت ساحة حرب لا مكان فيها للغة غير لغة الإلغاء والإقصاء، وبين هذه الحال وتلك يصارع الفضلاء من أجل كسب الرهان لمصلحة الخيار الأول، لأن البشرية قدرها أن تحيا تحت لواء التّحاور، وإلاّ فإن مصيرها إلى الهلاك المحتوم. وهنا يبرز التحدي الكبير الذي يواجه الفلاسفة والمفكرين في هذا العصر، والأعباء الثقيلة التي ينبغي حملها وأداء أمانتها على الوجه المطلوب، يتعلّق الأمر بالعمل على تقوية وتعزيز هذه الفاعلية، أولاً بزرع عواملها وأسسها الفكرية والأخلاقيّة في النفس الإنسانية، ثم كذلك بتجويد أساليبها وتطوير طرائق إنجازها بصورة تزكّي إنتاجيّتها التي لا يُمكن إلاّ أن تكون في مصلحة الإنسان.

عقائدياً؛ يذهب بعض الباحثين إلى أن «فعل الحِوار» أضحى مشحوناً بالمعنى السلبي مُذ فُسّر على أنه «مُحاولة لإقناع الخصوم»، وليس مشروعاً «الفهم

= به على مطلق الفعاليّة الحِوارية كفاعليّة تقوم على تبادل أفعال كلامية بين متخاطبَيْن أو أكثر، دون حكم قيمة قدحي أو مدحي، وهو ما لا يعبّر عما نريد بيانه في سِياق هذا الحِوار من تمايز بين التّواصل كفاعليّة طبيعية تلقائية و«الحِوار» كسلوك واعٍ نابع من رغبة من الفرد الإنساني في سلوك سبيل عاقل ومتخلق في تفاعله مع غيره. وقدْ وجدنا ضالتنا الاصطلاحية في التمييز الذي أقامه الدكتور طه عبد الرحمن بين الحِوار والمحاورة والتّحاور، حيث يظهر مفهوم «التّحاور» أعمق رسوخاً في منحاه التفاعلي وأكثر قرباً من الصفة الواعية للإنسان، وهو ما يفي بغرضنا في هذا الباب. انظر **في أصول الحِوار**، ص48.

الخصوم». بين الإقناع والفهم، هل يُمكن أن يُعاد تأسيس مفهوم «عقائدي» للحِوار بحيث يُناط به أن يكون آليّة منهجيّة لإعادة صناعة «علم العقائد» ليُخفّف منها الشغف لإقناع الخصوم العقائديين وتخطئة ما لديهم، وذلك لمصلحة فهم عقائدهم ومعرفة سِياق نشأتها وخلفياتها ومن ثَمَّ استيعابها حِوارياً؟

من حيث المبدأ يحق لكلّ واحد أن يعتقد ما يشاء، ويحق له أيضاً أن يسعى إلى إقناع غيره بما يعتقده، شريطة أن يتفق المتحاوران على الدخول في نمط حِواري مخصوص يصطلح عليه بالحِوار الإقناعي أو المُحاورة النّقدية critical discussion؛ وهذا النمط الحِواري يشبه إلى حد بعيد أسلوب المُناظرة العربية القديمة، حيث يحق في هذا النمط الحِواري لكلّ طرف أن ينتصب للدفاع عن دعوى يدّعيها، ويسعى إلى إقناع الطّرف الآخر بدعواه عبر سلوك مسلك الحِجاج المنضبط بجملة من القواعد المسلَّم بها من الطّرفين، ويتمّ هذا الإقناع استناداً إلى المُقدِّمات التي يُسلِّم بها هذا المُحاوَر. إذا كان الأمر على هذا النحو، صح أن يسعى المعتقِد إلى الدعوة لمعتقده، إذ لا يعقل أن نطلب من الفرد «المعتقِد» أن يتنكر لمعتقداته، وللقناعات التي تميل إليها نفسه، ويكفَّ عن مناصرتها بدعوى التسامح مع الآخر، فهذا الفهم في رأيي مجانب للصواب وغير واقعي بالمرة؛ إن لأهل العقائد كلَّ الحقّ في مناصرة عقائدهم إذا هم حافظوا على الضوابط المشار إليها أعلاه، والتي تحفظ الجدل المذهبي والعقائدي من الانزلاق نحو آفات خطيرة أهونها السَّفْسَطات والمغالطات الحِوارية، وأخطرها العنف والإقصاء بصوره المُختلفة.

«أما مسألة فهم ما لدى المخالفين» فهي متوقِّفة على أمور أُخرى من قبيل الانفتاح الفكري والإيمان بقيمة الاختلاف والاستعداد النفسي للاطّلاع على هذا المُختلف؛ ففهم الغير والاقتراب من عالمه الفكري لا يعدّ الحِوار بمعناه التقني شرطه الضروري، وإن كان بالطبع عاملاً يسهم بشكل كبير في تحقيقه. وبرأيي يُمكن الإفادة من أنماط حِوارية أخرى ـ إلى جانب المُحاورة النّقدية ـ لتعزيز التعارف المتبادل وتكسير الحواجز الفاصلة بين الذوات، فيُمكن مثلاً الاستعانة بذاك النمط الحِواري المُسمّى مباحثة inquiry والذي يتمّ فيه التعاون على تحصيل المعرفة بمراعاة الأدلّة المنطقيّة المستوفية لشروط علمية موضوعية، والقائمة على استخلاص النتائج من المُقدّمات الصادقة، بحيث يتعاقل الطّرفان فتنمو المعرفة

بينهما نموًّا مطّرداً يكون فيه من الفضل ما به يفضل كسْب الجماعة كسْبَ الفرد. ويُمكن كذلك التوسل بالحِوار التعليمي educational dialogue، الذي يقوم فيه طرف بنقل حصيلة ما لديه من علم إلى غيره الذي يفتقد هذا العلم، وذلك وفق ضوابط وشرائط معلومة في هذا الباب، ويُمكن الإفادة أيضاً من الحِوار الاستعلامي information seeking، وهو كما يستفاد من اسمه يقوم على استمداد طرف العلم من الطّرف الآخر عبر التساؤل المفضي إلى تحصيله بأيسر السُّبل وأنجعها... فإذا تمّ تكثيف التّواصل الحِواري عبر هذه الأنماط المُختلفة والمتنوّعة مع إحاطتها بالضمانات الخُلُقيّة التي تصد عنها آفات الكبر والعجب والمفاخرة... فإن ذلك سيُثمر لا محالة حالة من الفهم المتبادل والتعارف والتعاون دون أن يحرم ذلك كلّ واحد حقه في الاعتقاد والدعوة لمعتقداته أيضاً.

يُشكّل موضوع الحِوار بين الإسلام والغرب محوراً لعددٍ من الرؤى والطروحات، إلاّ أن هناك رأياً يذهب إلى أن الكفّة غير متوازنة في محور «الرغبة» في إنجاز الحِوار، حيث يتطلب الأخير استعداداً متساوياً بين الطّرفين أساسه معرفة لغة الآخر، وهو متطلب مُنجز في جانب العالم الإسلامي بخلاف الجانب الغربي، بفعل الهيمنة الغربية الحالية، وهو الأمر الذي يُضعف مبادرة الحِوار ويُقلّل جدّيتها. ما تعليقكم على هذه النظرة؟ وكيف تقاربون جدليّة الإسلام والغرب من المنظور الحِواري؟

أريد أن أشير إلى مسألة مهمة تغيب عن المهتمّين بالحِوار الإسلامي الغربي، وهي مسألة الالتباس في مفهوم الحِوار؛ فلفظة الحِوار من المشترك اللفظي الذي إذا أُطلق دلّ على أكثر من مدلول[3]، فقد يُقصد به المقارعة الشخصيّة أو المنازعة الجدليّة أو الحِوار التفاوضي أو المُحاورة النّقدية بشقيها التناظريّ واللاتناظريّ أو المباحثة أو الحِوار التعليمي أو الحِوار التعلُّمي... فحين نتحدث عن الحِوار بين الإسلام والغرب يبقى السؤال مطروحاً: أيَّ نمط من الحِوار نقصد، لأن تحديد النمط الحِواري الذي سنأخذ به تترتب عليه أمور مهمة وحاسمة تخص الهدف من الحِوار ومجاله ومعايير تدبيره ... فهل الهدف هو مُجرّد التنفيس عن مشاعر

(3) لهذا السبب كان ميلنا في هذا الكتاب إلى اعتماد التّحاور بدل الحِوار في الإشارة إلى المظهر القويم من الممارسة الحِوارية.

الحنق والحرَد، أم المباهاة والتفاخر أمام الجمهور واستمالة العامّة، أم المفاوضة والمساومة حول اقتسام المنافع، أم بلوغ الحقّ بغاية العمل به، أم استدرار العلم. . . إن هذه الثغرة في نظري هي أخطر ما يُمنى به حِوار الإسلام والغرب اليوم، أقصد ثغرة الالتباس في المفهوم، والغربيون ـ أغلبهم في الأقل ـ متمرسون في فنون الخداع الحِواري (السَّفْسَطة)، فيستغلّون بدهاء هذا النقص لدى الشعوب المستضعفة في ميدان فقه الحِوار ـ كما في سائر الميادين ـ ليحققوا اختراقات عميقة سياسيًّا واقتصاديًّا وحضاريًّا؛ وعلى سبيل المثال في المفاوضات السياسيّة يتحدثون أيضاً عن مائدة الحِوار وأهمّية الحِوار وتحاط هذه المفاوضات بتلك الهالة الأخلاقيّة التي ترافق دائماً الحديث عن فضائل الحِوار، مع العلم أن المفاوضات السياسيّة ليست إلاّ فصلاً من فصول الحرب، تستبدل فيها الطائرات بالطاولات والقنابل بالمنابر، فتتمّ فيها المساومة بناءً على نصيب كلّ واحد من القوة والسطوة. وكذلك الأمر في الحِوارات الدينية والفكرية، نأتي إليها نحن طمعاً في التفاهم والتباحث، ويأتي غيرنا رغبة في تغيير القناعات ومسخ الهُويّات وأحياناً في الاستخبار لكي يعاود الكَرَّة في الميادين التي يفضّلها، أقصد ميادين القمع لا الإقناع، وحتى الفضلاء منهم ـ مع الاستثناء طبعاً ـ لا يجلسون إلى غيرهم إلاّ بنفسيّة الأُستاذ المعلّم مقابل التلميذ المتعلم (الحِوار التعليمي)، ويرفضون النظر إليهم في إطار التعادليّة الحِوارية التي تقتضيها المُحاورة النّقدية بما هي مُطارحة تتساوى فيها القيمة الاعتبارية للأطراف المتحاورة. أنا شخصيًّا تابعت بعض الفصول من هذه الملتقيات الحِوارية، فتبيّن لي أنّها تفتقد الوضوح، ويحظى حدث عقدها باهتمام أكبر مما يدور في أروقتها، مما يلقي ظلالاً من الشك في النّيّات والخلفيات، بل إن بعض الوقائع تدفع إلى الاعتقاد أن هذه الملتقيات يتمّ توظيفها في خدمة الاستراتيجيات الكبرى، وهي في الغالب استراتيجيات الأقوياء القادرين على التمويل والتوجيه والمبادرة، أما الضعفاء فالمطلوب منهم أن يتفاعلوا ويتجاوبوا وإلاّ اتُّهموا بأنهم «لاحِواريون». من هنا أشير إلى أنّنا كعرب ومسلمين أمام تحدٍّ كبير يُمكنني أن ألخص عنوانه في «الحقّ في فقه الحِوار والحِجاج»، فهو حقّ آخر من حقوق الإنسان العربي والمسلم، فكثير من هزائم العرب الفردية والجمعيّة، كانت هزائم في ميادين القول لا الصول، ومن المؤسف أن تجد في الجامعات الغربية مادة «فقه الحِوار» و«منطق الحِوار» تدرّس ضمن شُعب

متخصّصة، بينما نحن لا نكاد نعرف أن هناك مادة بهذا الاسم. وهذا الذي سبق أن ذكرته لا يستفاد منه الغياب التامّ للتّواصل الحِواري بين المسلمين وغيرهم، فلا شكّ في وجود حالات حِوارية مفيدة، وخُصوصاً في المستويات الأهليّة وفي الأوساط الاجتماعية المدنية والفكرية البعيدة عن تأثير اللوبيات السياسيّة والاقتصادية.

الحِوار الإسلامي/الإسلامي الداخلي أصبح ضرورة قصوى اليوم، إلاّ أن اتفاقاً على المنهجيّة في ذلك لا يزال بعيداً؛ فالبعض يُقلّل من منهجيّة التقريب بين المذاهب الإسلامية، وهناك منْ يدعو لإعادة برمجة منهجيّة التقريب لمصلحة منهجيّة البحث عن الحقيقة، وهو الأمر الذي يُعيد المسألة إلى بدايتها. من خلال تصوُّركم للحِوار، ما هي المقاربة المنهجيّة المناسبة لاستيعاب اختلافات الداخل الإسلامي وإنجاز حِوار منتج بين المسلمين أنفسهم؟

أكبر آفة تهدد الحِوار الإسلامي الإسلامي هي آفة منهجيّة بالأساس، نحن نحتاج إلى نَقْلَة حاسمة من وضع يُمكن الاصطلاح عليه بـ«الحِوار في المعقولية» إلى وضع «المعقولية في الحِوار»، إن أغلب الجُهْد يُبذل في المجال الأول، حيث يصارع كلّ طرف في مناصرة مذهبه بوجه قد يختلط فيه الحقّ بالباطل، وتطغى فيه لغة الحشد بكل مظاهرها المعيبة، فكلٌّ يدّعي المعقولية في صفِّه دون أن يكلف نفسه أدنى واجب من واجبات الادّعاء، ألا وهو البيّنة والدليل، فالتّدليل عبء يتحمله كلّ مدّعٍ، ولا يسقط عنه إلاّ إذا نصب الدليل وأقام الحُجَّة على الوجه المطلوب. والأمر نفسه بالنسبة لوظيفة الاعتراض فهي بدورها لا تتمّ على الوجه المسموع (المقبول) إلاّ إذا تمّ فيها مراعاة الكثير من الشروط والضوابط التي أفاض منظّرو الحِجاج في بيانها وتدقيق تفاصيلها، ولكننا لم نكلّف أنفسنا عناء النظر فيها - بَلْهَ الإفادة منها - مع أنّها الضامن لبقاء الحِوار منضبطاً بقيود المعقولية وموصولاً بأسبابها، دعكَ مما يُسمّى اليوم حِجاجاً مذهبياً (ذاك الذي يطلّ علينا في بعض وسائل الإعلام)، وما هو في الحقيقة إلاّ روغان وسقوط فاضح في كلّ مظاهر الحِوار غير العاقل التي يحتاج بيانها وكشف معالمها في المجادلات المذهبيّة الإسلامية إلى المطوّلات من الأسفار. إن المجادلات الإسلامية الإسلامية أصبحت - للأسف الشديد - المرتع الخصب لكلّ أصناف الآفات الحِوارية من غصب وخبط ونشر ومكابرة ومعاندة... وسائر ألوان السَّفْسَطات التي يتكئ عليها المذهبيون

تهرباً من أعباء الحِوار العاقل ومستلزماته. إنّ الطريق في رأيي إلى تحقيق التقريب الحقيقي هو التنقيب في شروطه المنهجيّة والمعرفية، وإعطاء ذلك عناية أكبر من العناية التي تُعطى للجوانب الاحتفالية وللملتقيات التي تطغى فيها المجاملات الأخوية على المجادلات الفكرية، صحيح أن الاختلاف الفكري والمذهبي لا ينبغي أن يفصم عُرى الأخوّة بين أبناء الأمة الواحدة، ولكن رابطة الأخوّة أيضاً ينبغي أن لا تقف سداً أمام اليقظة الفكرية والشغف بالبحث عن الحقّ. بعبارة مجملة، إننا نحتاج إلى تقريب يمرُّ عبر التنقيب، وليس عبر المصانعة والمجاملة التي يكون ضررها أكبر من نفعها؛ إن الرهان اليوم ينبغي أن يعقد على إصلاح العقل المسلم، وخُصوصاً في جانبه المنهجي، وبتخصيص أكبر في المظهر الحِواري من هذا المكوّن المنهجي، وذلك عبر تنقيته من كلّ أنواع الخلل استناداً إلى قواعد فقه الحِوار الذي أصبح إنشاؤه اليوم حاجة معرفية وحضارية بالنسبة لأمة الإسلام، إذا لم يهبّ المعنيون بالشأن الإسلامي إلى الوفاء بها، فسيبقى حالنا على ما هو عليه إلى أن يأذن الباري بيوم الفصل ونحن متخاصمون متعادون لا سمح اللّه. وبصدد هذا الفقه أرى أن يتمّ إنشاؤه عبر تكثيف النظر في اتّجاهات ثلاثة: فلسفيات الحِوار، التي تتولّى النظر في الأسس التبريرية للممارسة الحِوارية، وتأصيل الحقيقة الاختلافية عبر درس تجلياتها على مستوى حقائق الأكوان وطبائع الإنسان؛ ثم منطقيات الحِوار التي تضطلع بالجوانب التدبيرية للممارسة الحِوارية عبر تسطير قواعدها وتقرير مبادئها وتحرير قيودها وبنودها، ويُمكن الإفادة في ذلك من العطاءات النيّرة للتراث الإنساني الذي أغنى هذا المبحث أَيّما إغناء؛ ثم أخيراً أخلاقيات الحِوار التي تتولّى ملامسة الفضائل الخُلُقيّة الداعمة للروح الحِوارية وتقوية أسبابها في النفس حتى تورق بأفضل الآثار في ساحة المعاقلة الإسلامية. وبهذه الثلاثية أعتقد أنّنا سنكون قد أرسينا دعائم فقه حِواري سيسهم في إحداث التقريب المنشود، لأنّه يجعل الحقّ مدار تعاقل وتحاور بين جميع الفرقاء، وحتى إذا لم تتحقق المرامي البعيدة لهذا التقريب، فإن هذا الفقه سيُبقي في الأقل عُرى الأخوّة قائمة حتى مع بقاء الاختلاف، لأنّه برؤاه الفلسفيّة والخُلُقيّة يُمكّن من احتواء هذا الاختلاف وإحداث «تطبيع» عقلي ونفسي معه، فيعصم الأمة من الانزلاق نحو حالة اللاحِوار، وهي حالة ظلامية عواقبها مدمِّرة، أصبحنا نرى بعض ملامحها في واقعنا الحالي للأسف الشديد.

في النهاية، أدعو الباحثين، وخُصوصاً الشباب منهم، أن يهتموا بهذا المجال، وأن يرصدوا بعض الجُهْد لهذه المهمة الجليلة، مهمة تطوير الممارسة الحِوارية في الفضاء العربي الإسلامي تطويراً ينطلق من نيّة صادقة في النهوض من كبوة التخلُّف، ويسلك سبيل التأسيس المعرفي الرَّصين، وليس مُجرّد الترويج الدعائي الذي يتلاشى أثره كما تتلاشى فقاعات الهواء، وليكن الشعار كما أسلفت القول: «العقل في الحِوار قبل الحِوار في العقل».

لائحة المراجع

المراجع العربية

ابن رشد، **تلخيص السَّفْسَطة**، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1973.

ـــــ. **نص تلخيص منطق أرسطو**، المجلد السادس والسابع، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي، دار الفكر اللبناني، ط1، 1992.

الفارابي، أبو نصر. **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق: د. رفيق العجم، الجزء الثاني، وضمنه كتاب **الأمكنة المغلطة**، دار المشرق، بيروت، 1986.

الباجي، أبو الوليد. كتاب **المنهاج في ترتيب الحِجاج**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1987.

أرسطو. **منطق أرسطو**، (ترجمات عربية قديمة)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ووكالة المطبوعات الكويت، ط1، سنة 1980.

البغدادي، أبو الوفاء بن عقيل. كتاب **الجدل**، مكتبة الثقافة الدينية، الظاهر، (د.ت).

الراضي، رشيد. «السَّفْسَطات في المنطقيات المُعاصرة: التوجه التداولي الجدلي نموذجاً»، مجلة **عالم الفكر**، المجلد 36، العدد 4، نيسان/أبريل - حزيران/يونيو، 2008.

ـــــ. «الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو»، **مجلة عالم الفكر**، المجلد 34، العدد 4، تموز/يوليو - أيلول/سبتمبر.

الشنقيطي، محمد الأمين. **آداب البحث والمُناظرة**، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).

عبد الرحمن، طه. **الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2002.

ـــــ. **في أُصول الحِوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2000.

ـــــ. **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.

كبرى زاده، طاش. **شرح آداب البحث**، مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق...، نص منشور في العدد 3 من مجلة **المُناظرة**، حزيران/يونيو 1990.

المراكشي، ابن البنّاء. **رسالة في الجدل**، من تراث ابن البنّاء المراكشي، **تحقيق**: عمر أكوان، إفريقيا الشرق، 1995.

النقاري، حمّو. **منطق الكلام: «من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحِجاجي الأُصولي»**، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2005.

ـــــ. من منطق مدرسة بورروبال، في سوء النظر والتناظر وجوه الغلط والتغليط فيهما، ضمن: **التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه** (عمل جماعي)، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومُناظرات، رقم 134.

المراجع الأجنبية

Anne, Thomson, *Critical Reasoning*, Routledge, London, 1996.

Aristote, *Topiques*, Tome2, texte établi et traduit par Jaques Brunschwig, éd Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Ch. Perelman, et L. Olbrechts Tyteka, *Traité de l'argumentation*, tome 1 et 2, P.U.F., Paris, 1958.

Ch, Plantin, *Essais sur l'argumentation*, éd Kime, Paris, 1990.

C.L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen Co Ltd., London, 1970.

Douglas, Walton, *Informal Logic: a handbook for critical argument,* Cambridge University Press, 1989.

Frans H. van Eemeren et Rob Grootendorst, fallacies in Pragma-Dialectical Perspective, *Argumentation*, Vol. 1, pp 283-301.

وهذا المقال المهم في السَّفْسَطة تمّ نشره مترجماً إلى اللغة الفرنسية ضمن أعمال ملتقى سيريزي للحِجاج المشار إليه أيضاً في هذه اللائحة، وهو يضم كذلك مقالات مهمة في الحِجاج عُموماً يُمكن الإفادة منها، وعنوان المقال في هذا الكتاب:

Les sophismes dans une perspective pragmatico-dialectique. Article traduit en Français dans: *Argumentation*, Colloque de Cerisy, sous la direction d'Alain L'empereur, Pierre Mardaga éditeur, Liège, 1991.

——. *La nouvelle dialectique*, traduction française, éd Kimé, Paris, 1996.

——. *A Systematic Theory of Argumentation, the pragma-dialectical approach*, Cambridge University Press, 2004.

Frans H. van Eemeren, Fallacies, in: *crucial concepts in argumentation Theory*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2003.

H, Kahane, *Logic and Contemporary Rhetoric: The Use of Reason in Everyday Life,* Wadsworth Publishing Company, 1976.

Jean-Jacques, Robrieux, *Eléments de rhétorique et d'argumentation*, Dunod, Paris, 1993.

Jill, LeBlanc, *Thinkig Clearly*, W.W.Norton & company, Newyork, London, 1998.

John, Poulakos, The Logic of Greek sophistry, in: *Historical Foundations of informal Logic*, edited by Douglas Walton and Alan Brinton, Ashgate pub, U.S.A., 1997.

Olivier, Reboul, *Introduction à la rhétorique*, P.U.F., Paris, 1991.

Platon, *les dialogues*, éd Garnier Frères, paris 1967. contenant "notice sur la vie et les œuvre de Platon", rédigé par Emile Chambry.

Steven Toulmin, Richard Rieke, Allan Janik Toulmin, *An Introduction to Reasoning*, 2ed, Macmillan Publishing Company Inc., New York, 1984.

مواقع على الشبكة العالميّة

www.fallacyfiles.org
www.nizkor.org/features/fallacies
http://io.uwinnipeg.ca/~walton

والموقع الأخير يتضمّن مجموعة من مقالات دوغلاس والتون في الحِجاج عُموماً وفي السَّفْسَطة أيضاً.

فهرس المصطلحات

المحتويات